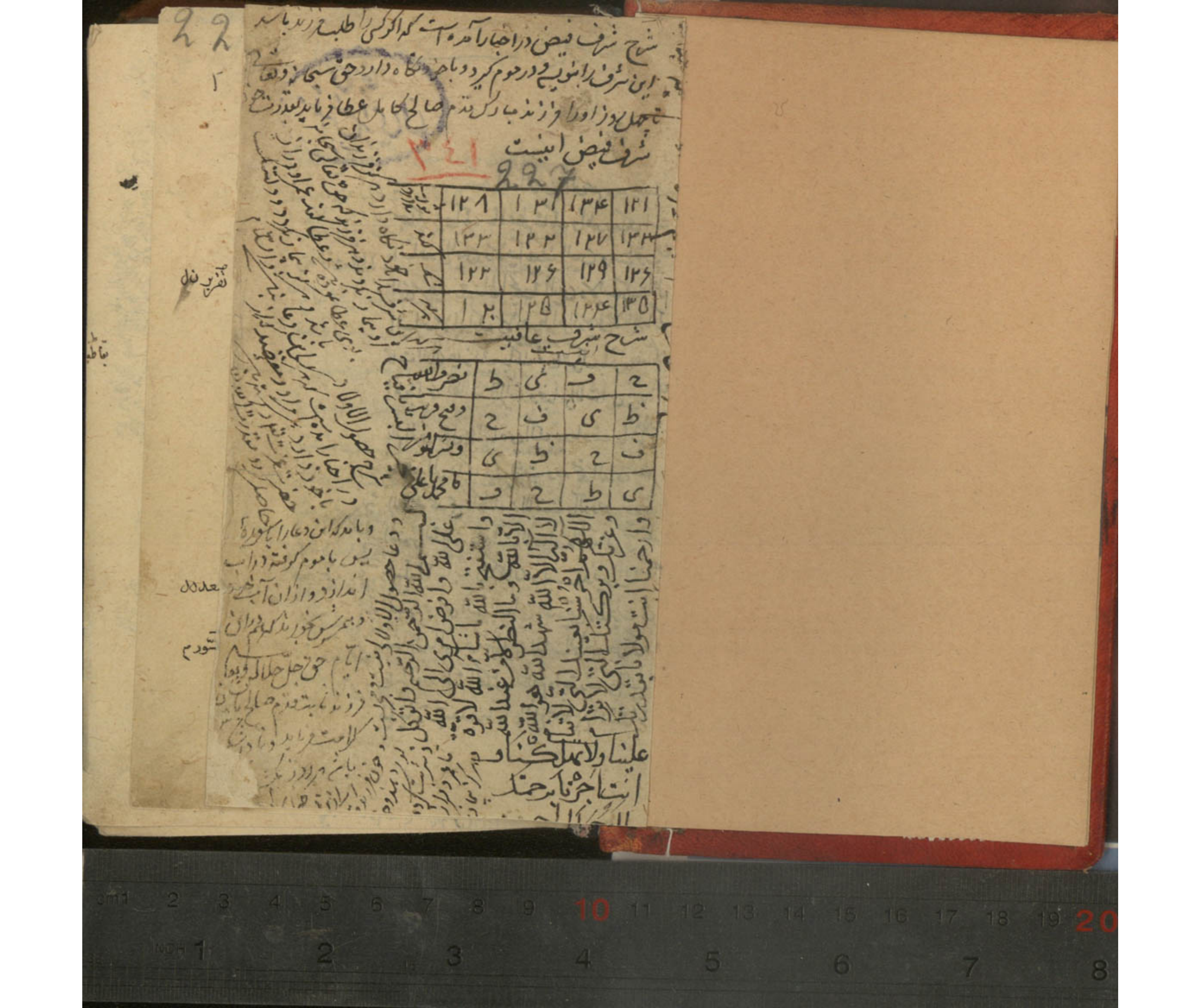


شرح شرف فیض در اخبار آمده است که اگر کسی را طلب فرزند باشد
این شرف را بنویسد و در موم گیرد و با خود نگاه دارد حق سبحانه و تعالی
تا چهل روز او را فرزند مبارک نیک قدم صالح کامل عطا فرماید بعدد …

شرف فیض اینست

١٢٨	١٣١	١٣٤	١٢١
١٣٣	١٢٣	١٢٧	١٣٢
١٢٢	١٢٦	١٢٩	١٢٦
١٢٠	١٢٥	١٢٤	١٣٥

شرح شرف عافیت اینست

	ط	ی	ف	ح
نصر من الله	ط	ی	ف	ح
و فتح قریب	ح	ف	ی	ط
و بشر المؤمنین	ی	ط	ح	ف
یا محمد یا علی	ف	ح	ط	ی

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

سبحانك سبحانك ما اعظم شانك واظهر برهانك انت
الشاهد في العين ولا يشاهدك العين وانت اقرب من
الشيء من عينه وقد حال الحجب في البين ولا يسمك نواظر
البصائر الا بانوارك ولا يظهر طوالع الدلائل الا باظهارك
فانت الدال على ذاتك بذاتك ثم على شئونك بانوار صفاتك
اخرجنا من الظلمات الى النور ونجنا من الاشكالين في مهاوي
عالم الزور وصل على الهادي اليك بعد ما وقف على شوامخ الجلالة
والقائد الى جنابك حيث انشعب وجه نجم الهدى بظلم
الضلالة محمد مجمع الكمالات الانسية وآله وصحبه ذوي
النفوس القدسية ما دارت الادوار والازمان وتسلسل
سلسلة الاسباب والاكوان وبعد فيقول الفقير الى عفو ربه
الحيتي محمد بن اسعد الدواني الصديقي وقد خضت في
هذه الرسالة وجوه براهين اثبات الواجب جل ذكره
على ما اورده ائمة الحكمة والكلام واجتهدت في تشييد
مبانيها وترتيب مقدماتها على ابلغ النظام ثم اعقبتها با

سمح به خاطري من وجوه النقض والابرام والدفع والاتمام
سالكا في جميع ذلك مسلك الانصاف ناكبا عن سبيل
الجحود والاعتساف فلم اجد عن التقليد سبيل الجحود والاعتساف
على التقليد فسلكت النظر اتباع ولم انقيد ما الخلاف فالحق
احق بالاتباع وتسعيت في تقريب المقاصد الى الافهام وان
افضى الى الاطناب في الكلام فان المقاصد في نفسها غامضة
فكرهت ان يجتمع تعقيد اللفظ ودقة المعنى فيتعلق نظمه
فيعسر فهمه وقد كتبتها في يومين من اقصر ايام الصيف ما
خلا برهان التطبيق الى حيث انتهت فقد عاقت عنها
عوائق الحدثان حتى نسجت عليها عناكب النسيان الى
ان وردت اشارة قدسية هزت من عطفي وشدت عضدي
فعمدت الى اتمامها فجاءت بحمد الله حاوية نتائج الافكار
القدسية والمآخذ هادية الى الحق المبين فليستعد بها
الذكي المتدرب بالنظر الدقيق المتعلي بهمته عن حضيض التقليد
الى ذروة التحقيق والمسؤول من الكلام جلت قدرته
الموفق لكل ذي خير حقه وقليل ما هم فانهم الاكثرون جاهلون

تقريب نظ

فليستعد بها

التحقيق

اوبتجاهلون والله يحق الحق بكلماته ولو كره المجرمون
ثم ان اكتب برهة من الزمان وامة من الاوان
متحريا ان ارق تلك الكريمة من نبات فكري ونتايج
وكي الى كريم يعرف قدرها ويفض مهرها ويحل
محلها ويجلو قبا وطها فان نشا لا يطابق ولو قلالا يوافق الاورقه
اسرح بريد النظر في نجوم الارض حزنا وسهلا اطلب لها بعلا يكون
لها كفوا واهلا الى ان هداني هلوي لا ستخارة من ملهم الصواب
وهداني هادي الاشارة من اولي الالباب ممن خدمه مقاليد
الزمان بل ادوح سبيكتي هذه بان ارسم على صحايفها سامي
الالقاب السلطان الخليفة الرحمن اعني من خصه الله تعالى من
بين السلاطين وهي بيضة الاسلام على اضداد الكفرة الطغام و
محى عن مغاسد اهل الشرك والطغيان قد طوى ذكر حاتم الاياد و
دنح وكم اثار قس بن ساعدة الايادي الذي نوشروان
المنسوبة اليه عادل عن صوب الصواب قد وكالنا لمن بعد التنه
محكم على اعناق من فارق جوره بالسيف والدم اشرق تباشير
دولته الاامرة مع افق الاقبال ما ورالخالدين هاتين كتبنا

الظلم منتشرة في الافاق اصبح انوار سلطنته مشرقة على الممالك في
والعروض فصل المعاهد وطل في منابره كالغيث استهوته الشياطين
في الارض فهو كالخناس لم يطق سطوات اشعة بوح فهام اوكحام
لم يركب سفينة نوح فلاله عاصم من امر الله ولاحام مهد اساس
العدل بعدلم ستر منه الايات الاماني والديار البلاقع وطرز لباس
الفضل اثر ما صار من زمانه اهل الاخلاق الرائق الاسلام بباطن
السيف والبرهان والعوراع الايمان بباطن اللسان ما سان
الامائل
درت اخلاق رائقة على الافاضل وترتب بمكان خلافة عيون
هي من اسباب المناقب ما لم يجمع في عصره في غيره من بشر ولا عرب
فليس من الله بمستنكر ولا ياتي المسلم امر خالق النبي والسد قرن
ذي القرنين المويد بالبراهين المسدد بالجلائل الموفق السعادة ودش
المكين على اريكه الساديين وفي هذه الحال لما تجلى على البال تمكن
المناقب العظيمة التي هي عنوان الشباب الكمال مثل صورة الجلالة في
مرات الخيال وترقى من مكاشفة الال الى مشاهدة الجمال فقال
مخاطبا اياه بلسان المقال على طبق لسان الحال
يامن به صار دين الحق متسلبا ودوا فضاله جودا على الامم

قرت به عين اعيان الهدى فرحا بما حواه من الاحسان والكرم
من النجوم العلا حاشى قبله من السماء الدمن زهرة الحذم مذشاع فى
عرصة الدنيا عدالته الذى قط على الانام لم يعم ان الكمالات
اذا استانت وتدحجت جميعا فيك هذا حع الكلم وهو السلطان
ابن السلطان ابن السلطان نبى نوع الانسان باسط بساط
الامن والامان منضح فارق العوارف على قاطبة اهل الايمان

فهو الذى انار مصابيح العلوم بعد انطفائها و يطرد بارض الحكم غب
ذبولها وذهاب دوائها واصلح اركان الفضل والمعالى بعد فسادها
ودفع اسواق الاصل والاعالى ارفادها حتى حلوه بصانع
العلوم المحضة مزخرف عميق المكتوب على جباه السموات العوالى
دسما بخدمته والحث تسمية منها الى العام اتحاف السحاب القطرة
الى عمان واهداء النملة رجل الجراد الى سليمان فان فخم من
خيام حضرته موقع القبول والرضا فذلك غاية المسؤل ونهاية
المبتغى والله ولى التوفيق وبيده ازمة التحقيق **اعلم**
ان البراهين المودية الى هذا المطلب منحصرة فى مسلكين احدها
اثبات الواجب ١٢

ثبوت علي ابطال الدور والتسلسل والاخر ليس كذلك بل يدل على اثبات
الواجب ولا يتم ينتقل منه الى بطلان الدور والتسلسل كما يرد عليك
فلا جرم رتبنا الرسالة على مقصدين لبيان المسلكين ولما كان الثانى
ابسط رأينا ان نقدم تسرل المقصد الاول فى المسلك الاول وفيه
طرق **الطريق الاول** قد لاشك فى وجود ممكن ما
كالمركبات فان استند الى الواجب ابتداء او بواسطة ثبت
المطلوب والا شك فى وجود موجود ما فان كان واجبا
او ممكنا استند اليه ثبت المطلوب والا فان رجع سلسلة
الاستناد فى شئ من المراتب دار والا تسلسل العلل الى
غير النهاية اذ كل ممكن كله علة ونحن نعقل جميع الممكنات اى
تلك الاحاد لا يجب عنها شئ موجود اذ لو كان معدوما لكان
بعض اجزائه معدوما ضرورة ان ما يوجد جميع اجزائه
فهو موجود ونحن ما اعتبرنا الا تلك الاحاد الموجودة فقط
لا المجموع الماخوذ فيه الهيئة الاجتماعية الاعتبارية المعدومة
فالاجزاء باسرها موجودة فيكون المجموع بهذا المعنى موجودا
ولا شك انه ممكن لاحتياجه الى كل واحد من الممكنات الماخوذة

الماخوذة فيه والمحتاج خصوصا الى الممكن ممكن وكل ممكن فله علة
فعلته اما نفس المجموع او جزء منه او امر خارج عنه والاول باطل
ضرورة وجوب تقدم العلة على المعلول وامتناع تقدم الشيء على نفسه
والثاني ايضا باطل لان علة الكل يجب ان يكون علة لكل جزء
لان كل ممكن محتاج الى علة فلو لم يكن علة المجموع علة لكل
جزء ~~يكون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله واذا بطل القسمان~~ كان
بعض الاجزاء معللا بعلة اخرى فلا يكون ما فرض علة للمجموع وحده
علة له بل لبعضه فقط واذا كان علة لكل جزء فيكون ذلك الجزء
علة لنفسه ولعلله واذا بطل القسمان تعين الثالث فيكون علته
امرا موجودا خارجا والامر الموجود الخارج عن جميع الممكنات
واجب لذاته وهو المطلوب وعلى هذا التقرير يندفع عنه عدة مما
يورد عليه منها ان المجموع يشعر بالتناهي ومع اللاتناهي لا مجموع
فاثبات الواجب بما يشعر بالتناهي يكون مصادرة وذلك لما
عرفت من ان المراد بالمجموع الاحاد بحيث لا يشذ عنها شيء وقد
لوحظت بامر اجمالي شامل لها ومنها ان اريد بالمجموع كل واحد
من احاد السلسلة فعلة ممكن آخر متسلسلة الى غير النهاية

وان اريد بالمجموع من حيث هو مجموع فلا نسلم انه موجود لعدم تحقق الجزء
الصوري اعني الهيئة الاجتماعية وذلك لما مر من ان المراد هو المتعدد
بلا ملاحظة الهيئة الاجتماعية ~~في الافراد بحيث يقبل اباء الوحدة~~
~~من غير ان يلاحظ فيها الهيئة~~ وقد برهنا ان الكل بهذا المعنى موجود
لوجود جميع اجزائه وتلخيصه ان الاحاد قد يلاحظ واحدا واحدا
وقد يلاحظ بامرها دفعة والاول ان كان بملاحظات متعددة بحسب
عدة الاحاد فهو العلم التفصيلي بها وان كان بملاحظة واحدة بامر
اجمالي شامل لواحد واحد على سبيل البدل فهو معنى الكل الافرادي
والثاني هو معنى الكل المجموعي ولا حاجة في ذلك الى اعتبار الهيئة
الاجتماعية فافهم ذلك ثم يتجه عليه ايراد وهو انه ان اريد بالعلة
العلة التامة فلم لا يجوز ان يكون نفسه قوله ضرورة وجوب تقدم
العلة على المعلول قلنا تم في العلة التامة اذ لو وجب تقدم العلة
التامة لزم في المركبات تقدمها على نفسها بمرتبتين لان مجموع
الاجزاء المادية والصورية جزء من العلة التامة فيكون متقدما
عليها وهي على هذا التقدير متقدمة على المعلول المركب الذي هو عين
مجموع الاجزاء وايضا جميع الموجودات من الواجب والممكن ممكن

لاحتياجه الى الاجزاء وعلته التامة نفسه اذ ليست جزءا منه ضرورة
احتياجه الى بقية الاجزاء ولا خارجا عنه اذ لا خارج عنه فتعين
ان يكون نفسه وايضا العلة التامة مجموع كل واحد منها متقدم ولا
يلزم منه تقدم المجموع فان جميع اجزائه التي غير متقدمة عليه بل بعضه
مع ان كلا منها متقدم عليه وان اريد بالعلة الفاعلية فلم لا يجوز
ان يكون جزؤه قوله لان علة الكل علة لكل جزء فيكون علة لنفسه
ولعلله قلنا انما يلزم لو كان علة تامة للكل اذ ح لا يتوقف الكل
على ما هو خارج عنه والمفروض كونه فاعلية وهو لا ينافي الاحتياج
الى الغير والجواب ان المراد الفاعل لا مطلقا بل الفاعل المستقل
بالتاثير بمعنى انه لا يستند المعلول الا اليه او الى ما صدر عنه
المستقل بهذا المعنى في المجموع الذي هو بجميع اجزائه ممكن يجب ان
يكون فاعلا في كل واحد والا لم يكن فاعلا مستقلا في المجموع ضرورة
استناد بعض الاجزاء الى غيره وغير معلول لانه لا يقال نحن نمنع
وجوب كون الفاعل المستقل في المجموع فاعلا في كل جزء منه وسنده
المركب من الواجب والممكن فان الفاعل المستقل فيه هو الواجب وهو جزؤه
لانا نقول ليس لكم هذا المنع بعد تمام الدليل في المركب من الممكنات

الصرفة بل لا بد من منع مقدمة من مقدمات دليله وتلك المقدمات
بأسرها ظاهرة غير قابلة للمنع وليس لكم ان تقولوا انه ينتقض بالمركب
من الواجب والممكن فان الدليل المذكور لا يجري فيه
وبهذا تبين بطلان ما قد قيل انه يجوز ان ما قبل المعلول الاخير علة للجميع
وهو معلول لما قبله بمرتبة واحدة وهكذا لانه لو كان ما قبل
المعلول الاخير علة موجدة للسلسلة بأسرها مستقلة بالتأثير
فيها حقيقة لكان علة لنفسه قطعا واعترض على هذا الجواب
بانه لو كان لزم ان يكون فاعل المجموع بالاستقلال فاعلا لكل
جزء كذلك للزم في مركب بين اجزائه ترتب زماني كالسرير مثلا اما
تقدم المعلول على علته او تخلف المعلول عن علته المستقلة اولا
بد من ان فاعل المجموع بالاستقلال كان موجودا عند وجود الجزء
الاول اولا وعلى الاول يلزم تخلف الجزء الثاني عن علته المستقلة
وعلى الثاني يلزم تقدم الجزء الاول على وجود علته المستقلة وايضا لو فرضنا
ثلاثة اشياء كل منها معلول لعلة اخرى مستقلة يكون مجموع العلل الثلثة
علة مستقلة لمجموع المعلولات مع انه ليس علة لشيء من تلك المعلولات
الثلثة ضرورة استناد كل منها الى واحدة فقط من تلك العلل

واجيب عن الاول بان تخلف عن الفاعل المستقل بهذا المعنى غير

ممتنع اذلم يعتبر فيه استجماع جميع ما لابد منه في التاثير

والممتنع هو التخلف عن الفاعل المستجمع على ان المراد بكون فاعل

الكل بالاستقلال فاعلا لكل جزء كذلك ان لا يكون فاعله خارجا

عن فاعل الكل انه بعينه يكون فاعلا لكل جزء ويندفع الايراد الثاني

وهذا القدر يكفي في غرضنا وهو ابطال كون الجزء علة مستقلة للمجموع

الممكنات لانه لو لم يكن علة ذلك الجزء خارجا عنه فهو اما عينه فيلزم

تقدم الشيء على نفسه او داخل فيه وينتقل الكلام اليه الى ان ينتهي

الى علة لنفسه او يتسلسل وحينئذ فكل جزء جزء فرض علة في تلك

السلسلة فعلته اولى بان يكون علة لها لان تاثيره اكثر لكون

ذلك الجزء اثره وهو ليس اثرا لنفسه فيلزم ترجيح المرجوح ويمكن

التمسك بهذا في نفي علية الجزء ابتداء بان يقال كل جزء اولى منه

بالعلية لانه اكثر تاثيرا منه فيلزم ترجيح المرجوح وقد اعترض عليه

بانه لم لا يجوز ان يكون علة المجموع بالمعنى المذكور نفسه بمعنى انه يكفي

في وجوده من غير حاجة الى امر خارج عنه فان الثاني علة للاول

والثالث علة للثاني وهلم جرا فالكل واحد من الاحاد علة فيها وما

خارجة

لم يكن المجموع الماخوذ على هذا الوجه غير الافراد لم يحتج الى علة

عن علل الافراد ولا امتناع في تعليل الشيء بنفسه على طريق توزيع

الاحاد على الاحاد وانما المحال تعليل الشيء بنفسه بالمرة سواء كان

بسيطا في نفسه او مركبا واجيب بان المجموع بهذا الاعتبار غير

الاحاد بالاسر ولا شك ان هذه الاحاد ممكنات موجودة

كما ان كلا منها ممكن موجود كما ان الممكن الموجود الواحد يحتاج

الى علة موجدة كافية في ايجاده كذلك الممكنات المتعددة الموجودة

محتاجة الى علة موجدة كافية في ايجادها وتلك العلة لا يمكن ان

يكون عينها لان العلة الموجدة للشيء سواء كان واحدا في نفسه او

متعددا يجب ان يتقدم عليه في الوجود ومن المستحيل تقدم المجموع

عليه والاشتباه انما وقع بين تعليل المجموع بها والاول هو المتنازع

فيه الذي نحن بصدد ابطاله بالدليل والثاني مما ينبه على بطلانه

بانه باطل بديهة على اي وجه فرض اي سواء فرض في سلسلة

تعليل المجموع بالمجموع تعليل الاحاد بالاحاد بطريق الدور

او بغيره هذا خلاصة ما ذكروه في كتبهم مع تتمات و

تفصيلات من قبلنا لا يخفى على الناظر وعن تجديد النظر

في تلك المقدمات للتفصي عن ما يليق منها بالنقض والابرام
فنقول اما ما قيل في الشق الاول من الايراد الاول ان اريد بالعلة
العلة التامة لا يجوز ان يكون بعضها مع تقويم ذلك المنع في ساير
كتبهم ثم العدول الى دليل آخر وجزمهم بان العلة التامة يجوز ان
يكون عين المعلول لكونه غير مناسب للمقام فمحل بحث بنظر دقيق
وذلك لان الممكن ما لا يجب له الوجود والعدم بالنظر الى ذاته
فلو كان علة تامة لنفسه كان واجبا اذ بالنظر الى ذات العلة التامة
يجب وجود المعلول لا يقال انما يلزم كونه واجبا لو لم يفتقر الى
جزئه الذي هو غير الواجب لانا نقول الواجب الخارج من التقسيم هو
ما يجب له الوجود بالنظر الى ذاته وهو صادق على ما يكون
علة تامة لنفسه فيلزم كونه واجبا مع انه يحتاج الى الغير هف
لا يقال نحن نقسم هكذا الموجود اما ان يحتاج الى غيره في وجوده
فهو الممكن او لا فهو الواجب فلا يلزم ذلك لانا نقول يكفينا
دخوله في الواجب على بعض التقسيمات التي اعترفوا بصحتها
وهو قولهم الشيء اما ان يجب له الوجود بالنظر الى ذاته
وهو الواجب او عدمه كذلك وهو الممتنع او لا هذا ولا

ذاك وهو الممكن اذ غرضنا انه لا بد لهم من التفصي عن هذا
المنع مع انهم لم يتوجهوا لذلك الامر بل عدلوا عن مقدمة الممنوعة
واستدلوا على هذا المط بدليل آخر فتامل وانما العلة التامة
اما عين العلة الفاعلية وهو العلة التامة البسيطة و
ذلك حيث لا يتصور مانع عن المعلول كما في العلة الاولى
بالنسبة الى المعلول الاول فلا يكون ارتفاع المانع جزء
العلة التامة كما قالوا واما مشتملة على العلة الفاعلية و
هو العلة التامة المركبة ولا يمكن عدم اشتمالها عليه
ضرورة ان احتياج الممكن الى ما يعطيه الوجود ضروري
ولذلك حكموا بان العلة الفاعلية ضرورية في كل
معلول بخلاف ما سواها من العلل واذا تمهد هذا
فنقول لو جاز كون العلة التامة نفس المعلول فاما
ان يكون علة فاعلية له وهو مح لوجوب تقدمها و
امتناع تقدم الشيء على نفسه واما ان يكون مشتملة عليها
فيكون جزؤها علة فاعلية مستقلة له وهو مح لما تقرر
لو لم يتم ذلك لانهدم البرهان على راسه لان مداره بعد

فلا
الاصلاح يعني ان الفاعل المستقل للمجموع لا يكون جزؤه وح
نتنزل في العدول عن العلة التامة الى الفاعل المستقل فقد
لاح بما ذكرنا ان العلة التامة لا يجوز ان تكون عين المعلول في
الممكنات الصرفة مع قطع النظر عن وجوب تقدمها او عدمه
على ان الذكي لو ترك العناد ولاحظ بصريح العقل وجد
الامر كذلك مع قطع النظر عن ذلك فالان نحيلنا التفحص عن
حال العلة التامة في التقدم فانه وان لم يتعقب البرهان
عليه نجحي في جملة من المطالب وهذا المقصد وان كان
قريب المرامي فهو بعيد المرامي متشابهة الانحاء صعب الارتقاء
ما دلت الناصدون اليه مناهجه باقدام افهامهم لم يأتوا بما
شبهة على خطاياها او هامهم فلا جرم لم يأتوا بما يشفوا عليلا واما
اقصى ما عندي فيه عليك فخذه بمجامع مشاعرك الكبير فاقول
يتقدم النظر فيما اعتمدوا عليه من نفي تقدم العلة التامة اما الاول
ضرورة
وهو انه لو ثبت لزم تقدم المركب على نفسه بمرتبتين لتقدم جميع
الاجزاء على العلة التامة لكونها جزءا منها وتقدم العلة التامة على
المركب على هذا الفرض فقد اجيب عنه بان جميع الاجزاء ليس

المقدمات
عين المركب لان كل جزء من الاجزاء متقدم بالذات و
اسرها لا يكون عين المتاخر وايضا اذا فرضنا مجموعا
كل واحد من اجزائه واجب لذاته كان ذلك المجموع
ممكنا واجزائه باسرها غير ممكنة فهي غير المجموع و
انت خبير بما يرد عليه مما مر اذ لا يلزم من تقدم كل فرد
تقدم الكل المجموعي فان حكم الافراد قد يخالف حكم
الجماعة فلا يلزم ان ~~يكون كون اجزاء الشي~~ مجموع اجزاء
الشي غير الشي فانه ليس متقدما وكذا القول في المركب المفروض فان الاجزاء [illegible]
باسرها ليس واجبا بل كل فرد منه واجب فلا يلزم ان يكون
الاجزاء مغايرا للمجموع ونقول بقول مفصل ان كل الاجزاء
بالاسر متقدم على المجموع ان اردتم به حكما واحدا على شي ضمن
واحد وهو متعدد في نفسه اعني المجموع فلا نم انه متقدم
بل نقول هو عين المعلول وهذا النزاع الا فيه وان اردتم
مفهوم القضية الكلية اعني الحكم على كل فرد فرد بالتقدم فنسلم
لكن اللازم منه مغاير المجموع لكل فرد فرد وليس النزاع فيه
والحق ان يقال ان جميع الاجزاء الصورية والمادية

اعتباراهما مفصلين م

لها اعتباران وهما بهذا الاعتبار جزء من العلة التامة متقدم
على المعلول بمرتبتين واعتبارها على النحو المعين الارتباطي الذي
هما عليه في الخارج وهما بهذا الاعتبار عين المعلول فان قلت
لا يخلو اما ان يعتبر هذا الارتباط في المعلول اولا وعلى
الاول لا يكون ما فرض مجموع الاجزاء مجموعها هف وعلى
الثاني يكون عينه باي اعتبار اخذ قلت لعل الارتباط
المذكور شرط لعينية جميع الاجزاء للمعلول وليس من اجزائه فلا
يلزم الخلف ولا كونه عين المعلول مطلقا ولئن قلت هذا
انما يمشي في المركب الذي له جزء صوري واما فيما ليس كذلك
كما في مبحثنا هذا فلا اذ ليس المجموع الا الكل الاحاد من غير صورة
يكون بها ارتباط بينهما فيعتبر تارة لنقص عنها ويسقط اخرى
ليكون جزءا من العلة التامة ومتقدما قلت نعم جميع الاجزاء
انما يكون جزءا من العلة التامة وهو موقوفا عليها حيث يكون
للمركب جزء صوري واما في غيره فهو عين المعلول لان جميع الاجزاء
ليس علة لنفسها والعلم به ضروري فاذا اعتبر ذلك الجميع
من غير ارتباط فليس هناك الا ذلك الجميع الذي هو المعلول

٧ عليهما م

فلا يكون جزءا من العلة التامة واما الثاني فهو ان جميع الموجودات
من الواجب والممكن ممكن والعلة التامة ليست جزؤه
لاحتياجه الى باقي الاجزاء ولا خارجا عنه اذ لا خارج
فيتعين ان يكون نفسه فاقول هذا اقوى الشبه ولا
يدفعه حديث الارتباط اذ لا نعتبر فيما بينها ارتباطا بل
يلاحظ اجزاء باسرها من غير امر آخر يوحدها ووجه
التفصي عنه ان يقال المجموع بهذا المعنى ليس معلولا
واحدا ليستدعي علة واحدة بل معلولات متعددة قد
لوحظت مرة فيستدعي عللا متعددة وتلك العلل هي
مجموع السلاسل التي هي اجزاء تلك السلسلة ما فوق المعلول
الاخير الى الواجب فان قلت المجموع يحتاج الى المعلول الاخير
فلا يكون تلك السلاسل باسرها علة تامة له لاحتياج المعلول
الى الخارج عنها قلت المجموع بهذا المعنى تلك الاحاد المتفرقة
وقد لوحظت دفعة فلا فرق بين ان يطلب علة كل منها منفصلا
وبين ان يطلب علتها باسرها بمجملا الا بالاجمال والتفصيل
في الملاحظة فلا فرق في الذات الملاحظ وتفصيله اه

اذا طلب علة معلولات متعددة فالجواب بان المجموع علة
كل واحد فلا فرق بين ان يطلب علة آ مثلا ثم علة
ب ثم علة ج دفعة الا في الملاحظة فانه قد لوحظ
كل واحد منها في الاول بصورة خاصة وفي الثاني لوحظت معا بصورة اجمالية وكذلك لا فرق في الجواب بين ان
علة كل منها منفصلا فيقال علة آ د وعلة ب ه
وعلة ج ر مثلا وبين ان يجمل في القول فيقال علتها
د ه ر لان ما لوحظ في الاولى بالتفصيلات لوحظ
في الثاني دفعة والمعلوم ان الملاحظة في الصورتين
واحد فكما لا يدخل في الصورة الاولى المعلول الاخير في
عدد العلل كذلك لا يدخل في الصورة الثانية ووهم الفرق
انما نشا من لفظ المجموع وايهامه المركب الذي يدخل
فيه الصورة وفيه نظر لان المجموع بهذا المعنى كثير و
الكثير متالف من الوحدات لا محالة فالمعلول الاخير
~~داخل فيه فالمعلول الاخير داخل فيه و/ اجزائه فيكون~~
~~جزء من علته التامة فلا يكون ما فوقه الى غير النهاية~~

ويمكن ان يبين ان يطلب علة آ ب ج صح

علة

٢٥

ثالثة وهذا
علة للمجموع فتامل في هذا المقام فانه حقيق بالتامل التام
التفصيل فيما ياتي مواضع تبيع فيه فتذكره وقد انحلت
الشبهة التي عرجا عليها فكون التفصيل في الامر وحكم العقل
الصريح وادفع الجدل جانبا وخذ بما يحكم العقل بعد ان
توقف انما لا يكون من المعلول اذ به يتم البرهان من
غير احتياج الى اثبات التقدم واما الشبهة الثالثة وهي
ان العلة التامة مركبة من اجزاء كل واحد منها متقدم
ولا يلزم منه تقدم المجموع فغير متوجه الا على من استدل
بتقدم اجزائها على تقدمها واما قولهم في الجواب عن البعض على
ان الفاعل المستقل للمجموع فاعل للاجزاء المراد بكونه
فاعلا للاجزاء ان لا يكون فاعلها خارجا عنه وكاف في
غرضنا اذ يلزم اما الانتهاء الى ما يكون فاعلا لنفسه وصح
او التسلسل وكل جزء يفرض علته قبله اولى فاقول يمكن
اختيار التسلسل بان يكون ما فوق المعلول الاخير الى غير
~~النهاية علة للمجموع وهو المعلول لما قبله برتبة الى غير~~
النهاية علة للمجموع وهو المعلول لما قبله برتبة الى غير

٢ اذ صح

٢ ذلك صح

تأثيرا

النهاية وهكذا قوله فكل جزء قلت لا نم قوله لانه اكثر
منه قلنا لكنه اكثر اشتمالا على الاجزاء وتلخيصه ان الفاعل
المستقل في المجموع بهذا المعنى على ما ينساق اليه آخر الكلام
هو ما لا يكون المعلول الا مستندا اليه او الى ما يستند اليه
او الى جزئه اذا تمهد هذا فنقول علة كل جزء وان كان اكثر
تأثيرا بكون الآحاد المستندة الى نفسه اكثر لكنه اقل اشتمالا
على علل الاجزاء بكون الآحاد المستندة الى اجزائه اقل
وذلك الجزء وان كانت المعلولات المستندة الى نفسه اقل
لكن المستندة الى اجزائه اكثر والمعتبر في الاستقلال احد
الامور الثلثة في استنادها بالاشتمال اليه او الى ما يستند اليه
او الى اجزائه فيكون احد الامور في علة الجزء اكثر مع كون
امر آخر منها في نفس الجزء اكثر لا بتفضيل ولوية احدها من الاخر
فان قلت لا شك ان مما يستند معلوله الى نفسه اقوى في
العلية والتأثير مما يستند الى اجزائه وعلى تقدير اشعار الاولوية
ايضا يلزم ترجيح المساوي قلت مفهوم العلية الاستقلالية
متحققة فيها سواء كان على السوية فيها فيكون متواطيا

بعد تسليم ذلك صح

او شملنا الاولوية وعدمها فيكون مشككا فلا يلزم
من كون كل منهما علة ترجيح المرجوح على تقدير الاولوية ولا
ترجيح المساوي على تقدير التساوي كما في ساير المفهومات
المشككة والمتواطية فان قلت فيلزم توارد العلل المستقلة
على معلول واحد قلت توارد العلل التامة صح مطلقا وكذا
توارد الفواعل المستقلة المتباينة اما المتداخلة فلا نم استحالته
بل نقول هو واقع فان العقل العاشر مثلا كل واحد من السلاسل
المبتدأة مما فوقه الى المبدأ علة مستقلة له بالمعنى المذكور ضرورة
انه لا يستند الى غير تلك السلسلة واجزائها الى سلسلة
العقول العشرة السلسلة المبتدأة من التاسع الى المبدأ
علة مستقلة لها ضرورة ان كل جزء منها اما مستند اليها او
الى اجزائها فان العاشر يستند اليها والتاسع والثامن
الى اجزائها فان التاسع مستند الى السلسلة المبتدأة من
الثامن والثامن الى المبتدأ من السابع وكذا السلسلة المبتدأة
من الثامن فما فوقه الى المبدأ علة مستقلة لها لان كل جزء منها
اما مستند اليها كالتاسع او الى ما يستند اليها كالعاشر

وما يستند صح

او الجزئيها كالثامن فانه مستندة الى جزئيها اعنى المبداة من السابع
وهكذا الايتال لا بد من علة لا يكون اولى منها لانا نقول هذا اول
المسئلة وعين النزاع فان قلت المراد بالعلة المستقلة ما لا
يكون له شريك في التاثير كما صرح به في شرح المواقف
في بحث المعلول والعلة وح تم الكلام لان كل جملة اخذت
من غير المتناهي فهو علة قريبة لجزء ويشاركه غيره في
التاثير القريب في فرد آخر فلا يكون شئ منها علة قريبة للمجموع اذ
لا فرق بين جزء وجزء حتى يكون المؤثر القريب في واحد منها مؤثرا قريبا
في الجملة دون المؤثر القريب في الجزء الآخر قلت ان اراد انتفاء
الشريك في التاثير مطلقا قريبا او بعيدا فلا نم انه يجب في كل معلول
ان يكون له علة مستقلة بهذا المعنى كيف ولو صح ذلك لانتفى ترتب العلل
المشاركة في التاثير وان اراد ان لا يكون هناك تاثير مطلق الا ويرجع اليه
ابتداء او بواسطة يرجع الى المعنى الاول واحتاج الى التتميم المذكور فيه
بان يقال او الى جزئه ليندفع عنه النقض المذكور وهناك وح فالكلام
عليه كالكلام عليه فان قيل المراد من المؤثر المستقل في كل مرتبة
هو ما لا يكون له شريك في التاثير في تلك المرتبة قريبا كان او بعيدا

ووجودها ضروري في كل معلول لانه لا بد له في كل مرتبة من مراتب التاثير من شئ
يكون هو تمام المتصف فاذا اخذ هو المؤثر في تلك المرتبة لا يشاركه غيره
في التاثير والا لم يتعين المتصف به فلا يكون تاثير ضرورة اقتضاء
الوصف موصوفا معينا وح فالترديد في العلة المستقلة القريبة فنقول
العلة القريبة المستقلة بهذا المعنى هي ما فوق المعلول الاخير الى غير
النهاية اذ هو تمام المؤثر القريب في تلك السلسلة فان كل جزء منها
معلول قريب لجزء منها وان قيل المراد به تمام المؤثر في المجموع قريبا
وبعيدا فنقول هو ايضا ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية باعتبار
ما يشتمل عليه من السلاسل فان المجموع بهذا المعنى امور متعددة
لها علل متعددة فتمام المؤثر فيه بمجموع تلك العلل وكل واحد
من احاد تلك السلسلة معلول لسلسلة من تلك السلاسل مثلا المعلول
الاخير مع للسلسلة المبتداة مما فوقه وهكذا بمجموع تلك السلاسل
يكون علة للمجموع بهذا المعنى فان نقل الكلام الى علل تلك
السلاسل لكونها ممكنة نقول هي مجموع مجموعات السلاسل التي في
جميع السلاسل الموجودة في السلسلة في جميع المراتب الغير المتناهية
مرارا غير متناهية هو العلة التامة لتلك السلسلة الجامعة

وهو للسلسلة المبتداة مما فوقه ثم فلتلك السلاسل غير متناهية ثم وكل منها سلاسل غير متناهية وهكذا فجميع تلك السلاسل الغير المتناهية مع

لقرح م

لجميع ما يتوقف عليه تلك السلسلة قريبا وبعيدا وذلك الجميع هو بعينه
جميع السلاسل التي تشتمل ما فوق المعلول الاخير عليها بحيث لا يشذ شيء
منها فالعلة التامة اعني جميع ما يؤثر في السلسلة قريبا وبعيدا هي ما
ما فوق المعلول الاخير كما قلنا صح ونقول ايضا ان السلسلة
الموجودات بأسرها من الواجب والممكن لا يمكن ان يكون المؤثر
القريب التام فيها بعد الواجب ضرورة انه مؤثر قريب في واحد
منها فقط فاما ان يكون هو ما فوق المعلول الاخير بمرتبة سلسلة
واحدة ولا يكون اشتراك ما فيها من السلاسل في التأثير القريب
في الآحاد الآخر منافيا لكونه مؤثرا تاما فيكون المراد بنفي الاشتراك
ما هو خارج عنه او يكون جميع تلك السلاسل بأسرها وكل واحد من
الوصفين جائز في السلسلة المتناهية بلا فرق فاذا تمهد هذا فلنتمسك بما
يجلو فان ما نقول به ههنا نقول به هناك وانت حينئذ فطنت بما
لك خبير ان الحق هو الثاني والنظر السابق لا يتأتى على هذا
وهو يحق الحق ويهدي السبيل فاعلم ان الترتيب العلامة قد
قرر البرهان في حواشي شرح حكمة العين بوجه مفصل وبذل فيه
المجهود ووصفه بانه ينكشف به المقصود ولا يتأتى عليه

شيء من الشبهة الاولى ونحن نورده مع ما يرد عليه بتوفيق الله تعالى
فالق السمع وانت شهيد بحد الحق الذي ليس عنه بحيد فلا
شك في وجود الممكنات المتعددة وكل واحد يحتاج الى علة
فاعلية موجودة مستجمعة لجميع ما يتوقف عليه المعلول فاذا
اعتبرنا الممكنات بأسرها جملة واعتبرنا لكل واحد منها العلة الفاعلية
المستجمعة مع قطع النظر عن ان شيئا من هذه العلل الفاعلية
من افراد الممكنات او لا واخذنا العلل الفاعلية الموصوفة التي
هي لافراد الممكنات فلا خفاء في ان هذه العلل الفاعلية المستجمعة
هي علة تامة فاعلية مستجمعة لجملة الممكنات فكما ان كل واحد
من الممكنات يحتاج الى واحد من العلل كذلك مجموع الممكنات يحتاج الى
مجموع العلل وذلك مما لا توقف فيه للعقل الصريح فاذا تمهد
هذا فنقول اذا اعتبرنا العلل الفاعلية المستجمعة للامور المعتبرة
جملة واحدة واخذنا الممكنات بجميعها جملة اخرى ونسبنا الجملة
الثانية الى الاولى فلا يخلو اما ان يكون في الجملة الاولى امر
خارج عن الجملة الثانية او لا وعلى الثاني اما ان يكون الجملة
الاولى تمام الجملة الثانية فيلزم كون الشيء علة لنفسه وهو

١ كما سبق صح
٢ سواها صح
٥ بالاستجماع صح
٢ بل يحكم به بداهة صح

قطعي الاستحالة او بعضها فيكون بعض من الجملة الثانية علة تامة لجميعها
وهو ايضا مح اما اولا فلان العلة التامة لا يتوقف المعلول على ما هو
الخارج عنها والجملة الثانية موقوفة البتة على الخارج من ذلك
البعض وهو البعض الاخر اقول ان اريد بالعلة التامة الفاعلية المستجمعة
الفاعل مع جميع شرايط التاثير فهو ليس علة تامة فلا نسلم انه احتاج
المعلول الى بقية الاجزاء لانها ليست من شرايط التاثير فلا يجوز ان لا يكون كذلك
يصح قوله فيكون بعض من الجملة الثانية وان اراد الفاعل مع
جميع ما يتوقف عليه المعلول سوا كان شرطا للتاثير او لا
كما هو الظاهر فهو العلة التامة ونحن نختار كونها تمام الجملة الثانية
قوله يلزم ان يكون الشيء علة لنفسه وهو قطعي الاستحالة
قلنا العلة التامة لا تقدم لها على المعلول كما قرره في غير هذا
الكتاب فيجوز ان يكون عينها كما قرره هو والعجب انه اورد هذا
المنع في ساير كتبه ولذلك عدل عن العلة التامة الى الفاعل
المستقل ثم نقول ههنا انه لا يجوز ان يكون نفسه لانه يلزم
ان يكون الشيء علة لنفسه وهو قطعي الاستحالة وليت شعري
كيف منع القطع في ساير كتبه وهل هذا الا تاكيد على ما قرره

قال واما ثانيا فلان اي بعض يفرض فانه معلول جزءا ما وعلة
الما اولى بان يكون علة تامة لانها تحصل فوائدا اكثر ضرورة
ان ما هو معلول موجود ثم كذلك البعض تاثيرا ايضا بخلافه اذ لا تاثير
له في نفسه اقول قد مر الكلام عليه مبسوطا فلا نعيده ثم ان
هذا اعجب مما مر فان اكثرية التاثير لا يقتضي الاولوية بالعلية
التامة الا ترى ان سلسلة المعلول الاخير الى الواجب علتها
التامة اما نفسه مع انه لا تاثير له اصلا اذ الشيء لا يؤثر في
نفسه واما ما فوقه الى الواجب مع ان الواجب اكثر تاثيرا منه
قال وعلى الاول اعني ان يكون في الجملة الاولى امر خارج
عن الجملة الثانية فاما ان يكون ذلك الامر معتبرا في العلل
الفاعلية اما في الجملة الثانية او بعضها اذ الغرض ان العلل الفاعلة
لم يعتبر فيها امر زائد خارج عن الجملة الثانية فعلى الاول يلزم ان
يكون تحقق الشيء مع غيره علة تامة لها وهذا افحش من علية
الشيء لنفسه اذ اللازم في تقدمه على نفسه بمرتبتين اقول هذا
ايضا مبني على ما قرره من عدم وجوب تقدم العلة التامة
وجواز كونها عين المعلول بل اللازم من هذا الشق تقدم

فلعله فيه خلل في نفس ذلك الوضع مع

او في الامور المعتبرة معها وعلى الثاني العلل الفاعلية
صح

نفسه بمرتبة بناء على ذلك والعجب انه استدل في بعض كتبه على
عدم تقدمها بعين ما ذكره هنا قال وعلى الثاني يلزم ان يكون
بعض الجملة الثانية مع امر خارج علة تامة لها واستحالة
يظهر لك بالوجهين السابقين اقول تقرير الوجه الاول
منها ان العلة التامة لا يتوقف المعلول على امر
خارج عنه والمعلول هنا يتوقف على بقية الاجزاء
وهي خارج عن ذلك البعض الذي هو العلة الفاعلية
مع الامر الخارج وفيه نظر اذ اللازم من كون العلة
الفاعلية بعض الاجزاء عدم دخول بقية الاجزاء في
العلل الفاعلية ولا يلزم دخولها منه على في العلة التامة فانه عرفه
واما الوجه الثاني فقد مر ما سبق قال وعلى الاول اعني
ان يكون الامر الزائد معتبرا في العلل الفاعلية فاما ان
يكون علة فاعلية منها او جزءها وعلى التقديرين يكون
موجودا وذلك الامر الزائد الموجود الخارج عن جميع
الممكنات لا يكون ممكنا والا لم يكن خارجا عنها ولا
ممتنعا لانه موجود فيتعين ان يكون واجبا لذاته و يمكن

ضرورة ان الفاعل المؤثر في الموجود واجزائه يكون موجودا صح

١

الكلام الاخر
ان ينسب الجملة الثانية الى العلل الفاعلية وينساق
اقول لا ياتي منها ابطال الجزء منه شيء من الوجهين
اما الاول فظ لان العلل الفاعلية لا يلزم ان لا
يحتاج المعلول الى ما عداها اذ احتياج المعلول الى الاجزاء وبشرائط التاثير
المعلول لا ينافي كون العلة الفاعلية علة فاعلية
واما الوجه الثاني فالكلام عليه كالكلام عليه هناك
فان صدق الاولوية قد عرفت ما فيه وقد عرفت ايضا
ان فاعل المجموع مجموع فواعل الاحاد وواحد من الاحاد وكل صح
معلول لسلسلة المبتدأة مما فوقه بمرتبة ففي مجموع تلك السلاسل
يكون علة فاعلية لمجموع الاحاد وليس لهذا المجموع
مشاركة في التاثير المترتب في تلك الاحاد فضلا عن ان
يكون اولى ويمكن توجيه كلامه قدس سره بما يندفع به عنه
بعض الخلل وان كان بعيدا بحسب اللفظ بان يقال
مراده بالعلة التامة هنا مجموع العلل الفاعلية جميع مع
ما يتوقف عليه التاثير في المعلول لا ما يتوقف عليه جميع
المعلول كما هو ظاهر عبارته بل صريحه ولا شك ان

العلة التامة بهذا المعنى متقدم على المعلول ومراده من العلل
الفاعلية المذكورة فيما بحث قال ويمكن ان ينسب الجملة
الثانية الى العلل الفاعلية بدون اعتبار الشرائط وح
يستفيد الحكم بتقدم العلة التامة وما يتفرع عليه وشئ
المنع في ابطال شق الجزئية سواء اورد في العلة الفاعلية
المستقلة كما في التقرير الاول او في العلل الفاعلية مع قطع
النظر عن الشرائط كما في التقرير الثاني وهذا وان كان
بعيدا جدا عن لفظه ذكرناه صونا عن ان يخطر ببال العامي
فيحتجون بنظائرها منهم انهم غفلوا بالم نظيره لغيرهم كما شاهدنا
نظيره كثيرا لكنك اذا احطت بجوانب المقال وكشفت
حجاب الخفاء عن حلية الحال لاح لك ان الحاصل من
جميع تلك الانظار والابحاث ان الترديد سواء وقع
في العلة التامة او الفاعلية المستقلة لكونها عين المعلول
باطل لو ثبت ان الفاعل المستقل لا يمكن كونه جزءا من
المعلول وكونها خارجة عنه يستلزم المطلوب لكن الثاني في
ابطال شق الجزئية سواء كان ~~الترديد~~ في العلة التامة

الفاعلية وهي العلل[2]

[7] الشرائط صح

[4] لكن صح

والفاعلية المستقلة لما عرفت من ان العلة التامة
للمجموع بهذا المعنى هو حاصل علل كل واحد واحد ولا
شك ان علة كل واحد هو السلسلة المبتدأة مما فوقها
بلا واسطة فيكون مجموع تلك السلاسل علة للمجموع ولا
يرد ما توهم من احتياج المعلول المجموع الى المعلول الاخير
لما تحققت من ان علة المجموع بهذا المعنى هو مجموع
علل الاحاد ولما لم يكن المعلول الاخير علة لشئ من
الاحاد فلا يدخل في مجموع عللها وفيه النظر السابق
والله سبحانه اعلم وقرره بعضهم بوجه آخر وهو ان المؤثر
التام القريب في كل مجموع هو مجموع اجزائه لان
المؤثر التام هو ما يتقدم على المعلول بالذات ويمتنع
انفكاكه عنه وجودا وعدما وجميع الاجزاء بالنسبة
الى المجموع كذلك فيكون علة تامة قريبة له واذا تقرر ذلك
نقول السلسلة الموجودة الغير المتناهية مفتقرة الى علة
تامة لكونها ممكنة من حيث المجموع ومن حيث الاجزاء
جميعا وعلتها التامة القريبة هي اجزاؤها باسرها لما تقدم

[9] ثالثة صح

[7] المجموع صح

[2] علة صح

من معنى المؤثر التام القريب وهو ايضا ممكنة مفتقرة الى علة تامة
كذلك وعلتها اما نفسها او بعض اجزائها او خارج عنها
والاول مح لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه وكذا الثاني لما
تقرر من ان العلة التامة القريبة لكل مجموع هو جميع اجزائه
وكذا الثالث لان كل واحد منها مستند الى العلة التامة
القريبة الموجودة في السلسلة فلو استند شيء منها الى امر
خارج لزم توارد العلتين المستقلتين في مرتبة على معلول
واحد وهو مح ويلزم من فساد الاقسام كلها امتناع
وجود السلسلة المفروضة لاستلزامها الخلف المذكور وهو
وجوب استنادها الى علة مع امتناع الاستناد ولما اورد
عليه النقض بالجزء الاخير فانه متقدم بالذات ويمتنع تخلف
المعلول عنه مع انه ليس مؤثرا فيها ثم ان جاز كون المؤثر
في المجموع بعضه فلم لا يجوز ان يكون علة الاحاد بالاسر ايضا
عينها فاجاب عن الاول بان المراد امتناع تخلف المعلول عنه
بالنظر الى ذاته بلا استلزامه ساير الاجزاء من حيث انه
اجزاؤها وعن الثاني بان كل جزء من الاجزاء متقدم بالذات

٧ مستندة الى م

ثم لو ان الاحاد باسرها عين المع فلا يكون مؤثرا صح

٩ نظرا الى انه الجزء الاخير لا يمتنع التخلف عنه صح

على المجموع والمقدمات بالاسر لا يكون نفس المتاخر المركب
من الواجبات احادها بالاسر واجب والمجموع ممكن ثم لو
كان جميع الاجزاء عين المعلول فالذين قسموا العلل الى
مادية وصورية كيف ساغ لهم ان يعدّوه والمعلول في
اقسام العلل وملخص هذا الوجه ان سلسلة الممكنات
الغير المتناهية لها علة هي الاحاد بالاسر وهي مغايرة للمجموع
لكن الاحاد بالاسر لا يكون لها علة اذ لو كانت لكانت
اما نفس الاحاد بالاسر او جزءا منها وهو محال لان الخارج لو
كان علة الاحاد بالاسر لم يكن شيء من الاحاد معلولا للغير
وقد فرض الاحاد مستندة الى العلل الموجودة في السلسلة
هنا قول وانت خبير بما سلف بحاله اولا يشتبه عليك
ان المقدمات بالاسر لا يلزم ان يكون مقدما كما مر وكذا
مجموع الواجبات لا يكون واجبا وتقسيم العلل الى المادية و
الصورية لا ينافي كون مجموع المادة والصورة على النحو
المعين عين المعلول على ان التقسيم ليس الى مجموع المادة
والصورة بل الى كل منهما كما عرفت ثم ان المجموع الذي لم يعتبر

٧ وهو مح او خارجا عنها صح

فيه الهيئة الاجتماعية يكون مركبا لا محالة وكل واحد من
الاحاد علة مادية له فكيف يكون جميع العلل المادية
عين المعلول قلت كون كل منهما علة مادية ومتقدما لا
ينافي كون الكل المجموعي عينا كعدم اعتبار الصورة فيه
ودون فصل لا شك ان لنا ان نعتبر احادا من غير ملاحظة
الهيئة معها ونحكم عليها بحكم واحد مثل ان نقول الاثنان
زوج او نقول لا شك ليس ان حقيقته الا هذا الواحد وذلك الواحد
فكيف يتوهم كون الواحد معا علة له فيتوجه فانه ظاهر
وهذا الوجه للمحقق الطوسي ما اعترض عليه الكاتبي ولا
خلل في هذا الوجه الا في هذه المقدمة اذ دون اثباتها
خرط القتاد **الطريق الثاني** لو كانت الموجودات باسرها
ممكنات لاحتاج مجموعها بحيث لا يشذ عنها شيء من الاحاد
الى موجد مستقل في الايجاد بان لا يستند وجود شيء من
اجزائها الا اليه او الى ما هو صادر عنه فيكون هو الموجد
للكل ابتداء او بواسطة هو منه ايضا وذلك الموجد يلزم
ان يكون الكل بالكلية بان لا يوجد الكل ولا شيء من اجزائه

يمنع المقدمة القائلة بان علة المجموع هي الاحاد بالاسر مستندا بانها عينه فاثبتها المحقق بالدليلين المذكورين ولم يتعرض الكاتبي على الجواب الحلي عنها فاستمر النزاع بينهما ولم يتداول الكلام اجابه من الجانبين من غير فيصل مع ارتفاع م

المعلول

اصلا ممتنعا بالنظر الى وجوده اذ العلة ما لم يجب وجود
عنها لم يوجد ويلزم منه امتناع عدمه بحيث لا يمكن
ان يتطرق اليه العدم اصلا بوجه من الوجوه فيكون
جميع الاجزاء ممتنع العدم بالنظر اليه لان عدم كل جزء
فيلزم لعدم المجموع فالشيء الذي يكون الاحاد كذلك
يكون خارجا عن المجموع لا نفسه ولا داخلا فيه لان عدم
الشيء منها ليس ممتنعا بالنظر الى ذاته والا لكان واجبا
لذاته والخارج عن جميع الممكنات يكون واجبا فلو كان
الموجودات باسرها ممكنة كان الواجب موجودا وهو
خلف مع انه مطلوبنا اقول هذا قريب من الطريق
الاول وفيه ما فيه لانا لا نسلم احتياج المجموع الى موجد
مستقل بالمعنى المذكور بل المعلول يحتاج الى موجد مستقل
بالمعنى الاعم وهو ان لا يستند احتياج شيء من الاحاد الا اليه
او الى ما صدر عنه او الى ما هو جزؤه وح نقول ان العلة المستقلة
التي بها يمتنع عدم المعلول غير خارج عنه قوله والا لكانت
نفسه او داخلا فيه قلنا نختار الثاني ونمنع كونه واجبا

٧ من اجلها صح

٩ جميع ذلك صح

لذاته واما يلزم لو لم يحتج الى علة بها يمتنع عدمه وكونه
لامتناع عدم المعلول لا ينافي ان يكون له ايضا سبب به
يمتنع عدمه بالمعنى المذكور بان لا يستند وجود شيء منها
لا اليه اما الى اجزائه او الى ما هو مستند اليه فلو سلم
ذلك يكفي في اثبات المط ولكن يأتي في المقدمات تبيانك
بد من علة بها يجب وجود المعلول لا عدمه على هذا الفرض
ثم العجب ممن يأخذ ههنا المقدمة القائلة بان يمتنع عدمه
بالنظر الى ذاته واجب الوجود ضرورة مع تجويز كون العلة
التامة نفس المعلول والملخص ان علته التي بها يمتنع عدمه
هو المجموع السلاسل الداخلة كما مر في الطريق الاول

الطريق الثالث لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد
واجب لغيره فلا يوجد موجود اصلا اما الاول فلانه
لو لم يوجد الواجب لانحصر الموجودات في الممكنات ولا
شك ان ارتفاعها بأسرها ليس ممتنعا بالذات لانها بأسرها
ممكنة ولا بالغير لما سبق من ان الغير الذي به يمتنع رفع
الجميع بالكلية لابد ان يكون موجودا خارجا عنه واجبا

او يمتنع صح

لذاته

لذاته والمفروض عدمه واما الثاني وهو انه اذا لم يوجد واجب لذاته
ولا لغيره لم يوجد موجود اصلا فلانه ما لم يجب لم يوجد على
ما بين في العامة اولا ثم ما قال في ابطال شق الوجوب
بالغير الى ما سبق في الطريق الثاني فانهما متقاربان ولم
يزد هناك على ان قال لو وجب بالجزء لزم ان يكون ذلك
الجزء واجبا ولا يخفى انه انما يلزم لو ثبت ان ما يجب به وجود
الشيء يكون واجبا ولم يتبين هناك المقدمة غير مبينة
هناك فالحوالة غير صحيحة والكلام في الموضعين غير تام
لاحتياجه الى هذه المقدمة التي ليست بينة ولا مبينة و
الوجه في بيان تلك المقدمة ان يقال ما يجب به وجود الغير
لو كان ممكنا لم يمتنع ارتفاعهما معا اذ لو امتنع فاما لذاته
وهو ظاهر او لعلة وقد فرضت معدومة ولم يلزم منه
مح لان انتفاء كل معلول فرض مع انتفاء علته وتخلفه
الى استحالة عدم المعلول اما لذات العلة بان يمتنع عدمه
لذاتها او بشرط وجود العلة فان عدم المعلول مع وجود
علته مح والاول مفقود ههنا لامكان العلة وكذا الثاني

لان الفرض عدم العلة والمعلول معا والتزم في ذلك ان
الوجوب بالغير في قوة الشرطية بمعنى انه لو وجد ذلك الغير
لوجب وجوب ذلك الغير بمنزلة وضع المقدم فاذا كان وجود كل
واحد واجبا بالغير غير منتهية الى الواجب لذاته كان بمنزلة
شرطيات غير متناهية غير منتهية الى وضع مقدم فلا
يلزم وجوب شيء منها فعليك بالتأمل الصادق والتوجه
اللائق فانه مما يدق عن مدارك القاصرين وتقرير
البرهان ح ان يقال لو انحصر الوجود في الممكنات لم
يمتنع عدم شيء منها ولا جميعها لانا اذا فرضنا ارتفاع تلك
السلسلة بأسرها لم يلزم منه محال اصلا لان امتناع
عدم كل منها اما ان يكون لامتناع عدم الجزء الذي فوقه
فالمحال هيهنا عدم شيء منها مع وجود ما فوقه ولما لم يكن شيء
ما فوقه ممتنع العدم لذاته فاذا فرضنا ارتفاع المجموع لم
يلزم منه محال اصلا بالنظر الى ذاته لامكانه ولا بالنظر
الى علله اذ هي ايضا ممكنة معدومة في هذا الفرض والحاصل
انه لو انحصر الوجود في الممكنات كان كل عدم من الآحاد

وجب وجود الممتنع بالغير ح

مع بقاء ما فوقه ممتنعا او يلزم تخلف المعلول عن العلة لكن
عدم تلك الممكنات بالاسر لا يكون ممتنعا والشيء ما لم
يمتنع عدمه لم يوجد فلا تكون تلك السلسلة موجودة
وقد فرضت موجودة هف واذا تحققت ذلك علمت انه اقوى
الطرق الواقعة في هذا المسلك واوفقها ولا اخفاء في
انه لا تفاوت بينه وبين الطريق الثاني الا بتغيير امتناع
العدم الى وجوب الوجود في التي بالثاني بعد العلم بالاول
فتامل والله الموفق بتحقيق الحق وبيده ازمة الصدق

الطريق الرابع

هو ان الممكن بنفسه لا
يستقل بوجود ولا بايجاد اما الاول فظ من ملاحظة
مفهوم الممكن واما الثاني فلانه فرع الوجود فلو انحصر الموجود
في الممكن لزم ان لا يوجد شيء اصلا لان الممكن وان
كان متعددا لا يستقل بالوجود والايجاد واذا لا وجود
ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره اقول يمكن ان
يناقش في المقدمة الاولى بانه ان كان المراد بعدم
الاستقلال احتياجه الى الغير فمسلم ولكن لا يلزم المط لجواز

واوثقها

ضرورة ان الشيء ما لم يجب لم يوجد صح

ان يكون ذلك الغير ممكنا ايضا وهكذا وان اريد عدم
فى جنسه بمعنى انه لا يحتاج الى علة لا يكون ممكنا فهو اول
المسئلة هذا ولو اخذت المقدمة القائلة بان لا يستغنى
كل واحد منه عن امر خارج ولا يستغنى جميع آحاده
عن امر خارج عنه بديهية محكية لم يبعد لكنه لا يجدى
فى المناظرة **تذييل** ثم انهم بعد ما اثبتوا احتياج السلسلة
المفروضة الى الواجب قالوا فى ابطال التسلسل ان
الواجب يكون طرفا للسلسلة لانها مرتبط بها وليس
وسطها يكون طرفا لها بالضرورة فينتهى السلسلة عنده
واعترض عليه بانه يجوز ان يكون علة للجملة لا لآحادها
فيكون مرتبطا بالجملة الغير المتناهية غير واقع فى طرفها
فلا ينقطع به السلسلة واجيب بوجهين الاول انه
قد تبين ان كل واحد من تلك السلسلة ممتنع الحصول بدون
الخارج فلا اقل من ان يكون موجدا لواحد منها ابتداء فيكون
واقعا فى نظام السلسلة او بل موجدا مع بعض السلسلة
علة كل منها والثانى انه يجب كون ذلك الخارج علة

كذا قيل فتامل فيه وانه لم لا يجوز ان يكون علة لكل واحد منها الواجب مع ما فوقه فلا يكون طرفا للسلسلة صح

لبعض الآحاد والا لتحقق لكل من الآحاد وجوده الواقع
فى السلسلة فيحصل المجموع بدونه اذا كان علة لبعض
تلك الآحاد لزم توارد العلتين المستقلتين على معلول
واحد لان ذلك البعض له علة موجبة فى السلسلة
فرضا فيثبت ان يكون العلة امرا كما ان يكون نفسها او جزءها
فيبطل التسلسل هو المطلوب اقول هنا طريق آخر
مؤد الى ابطال التسلسل الغير المتناهية لا انتهائها الى
علة وامتناع كون شئ ما علة فاعلية لها ولآحادها فيه على
لزوم الانقطاع عند الواجب لا بان نضم الى ذلك انه اذا
بطل التسلسل فكل سلسلة موجودة يكون متناهية و
مقطعها الواجب اذ الممكن لا يكون مقطعا لها لاحتياجه
الى علة وفيه النظر السابق لا يقال قد فرض ان لكل
واحد من آحاد السلسلة علة مستقلة فى تلك السلسلة
فلا يجوز كون الواجب مع ما فوقه علة مستقلة له لانه
خلاف المفروض لانا نقول هذا لا يبطل التسلسل فى العلل
الغير المستقلة كما فى صورة المفروضة فى النظر فتكون ويكون

خارجا عنها وجزء منها صح

يبطل التسلسل فى العلل المستقلة فقط صح

٨

الواجب

ان يقال في ذلك المطلب اذا ثبت احتياج السلسلة الى
فاما ان لا يكون علة لواحد منها فيستغني عنه او يكون
علة لواحد منها ولا بد ان يكون متعينا فينقطع به السلسلة
لكن يرد على هذا التقرير المنع المتقدم وهو انه يجوز ان يكون
الواجب جزء من علة كل واحد من الاحاد واذ قد فرغنا
من المسلك الاول فحدان لنا ان نشرع في المسلك الثاني
مستعينين بالله الموفق انه خير رفيق

المقصد الثاني

في المسلك الثاني لا شك في وجود موجود فان كان واجبا
فهو المطلوب وان كان ممكنا فلا بد له من علة فاما ان ينتهي الى
الواجب او يلزم الدور او التسلسل وهما باطلان اما الاول
فلاستلزامه تقدم الشيء على نفسه وتاخره عن نفسه وهما محالان
بديهة واما الثاني ففيه طرق **الطريق الاول** برهان
التطبيق وهو انه لو تسلسلت العلل الى غير النهاية فنفرض
من معلول معين بطريق التصاعد سلسلة غير متناهية ومن
الذي فوقه اخرى غير متناهية ايضا ثم نطبق الجملتين من
مبدأيهما بان نفرض الاول من الثانية بازاء الاول والثاني

بازاء الثاني وهكذا فان كان بازاء كل من الاولى واحد من الثانية
لزم تساوي الجزء والكل وهو محال وان لم يكن فقد وجد في
الاولى جزء ولم يوجد بازائه جزء من الثانية فتناهى الناقصة
اولا ويلزم منه تناهي الزائدة ايضا لان زيادتها بقدر متناه
فهو متناه من المباين والزائد على المتناهي بقدر متناه متناه فيلزم
انقطاع السلسلتين وقد فرضناهما غير متناهيتين هف
واعترض عليه من وجهين الوجه الاول ان البرهان جار
في الحوادث اليومية والنفوس الناطقة بل في مراتب الاعداد
فيلزم تناهيها بعين الدليل وهو باطل اما الاولان فعندهم
واما الثالث فبديهة وهذا الاعتراض غير وارد على مذهب
المتكلمين فانهم يقولون بتناهي الحوادث والنفوس و
اما النقض بمراتب الاعداد فيندفعون عنه بانها موهوم محض
اذ لم يضبطها وجود اصلا فينقطع بانقطاع الوهم فلا يجري فيه
التطبيق بخلاف الحوادث فانها وان لم تجتمع في الوجود فقد
ضبطها الوجود الخارجي فليس موهوما محضا فاجري فيه
واما الحكماء فيجيبون في الجواب الى ان التطبيق انما يجري

في الامور الموجودة معا المرتبة ترتبا طبيعيا او وضعيا اذ الامور
المعدومة في الخارج مطلقا لا وجود لاحادها الا في الذهن
ولا يوجد فيه الامور الغير المتناهية مفصلا حتى يجري فيه
التطبيق والامور المتعاقبة في الوجود ايضا كذلك اذ لا
وجود للسلسلة الغير المتناهية فيها اصلا لا في الخارج
في الذهن مفصلا والمجتمعة الغير المترتبة لا يجري فيه التطبيق
ايضا لجواز ان يقع كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى اذ
ليس لها نظام حتى يستلزم التطبيق ابتداء انطباق الباقي
على الباقي على الترتيب فلا بد في التطبيق ههنا من ان يلاحظ
العقل كل واحد بازاء واحد ولكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا
نهاية له مفصلا دفعة ولا في زمان متناه فلا يتصور
التطبيق بين السلسلتين باسرها بل ينقطع بانقطاع
الملاحظة واستوضحوا ذلك بتوهم التطبيق بين الجملتين المتحدتين
على الاستواء وبين اعداد الحصى اذ يكفي في التطبيق في الاولى
تطبيق طرفيهما اذ يلزم من ذلك وقوع كل جزء من احديهما على جزء من
الآخر على الترتيب ولا يكفي في اعداد الحصى بل لا بد من افراد كل جزء

بازاء

بازاء مقابله هذا ما ذكروه اقول ولقائل ان يقول لا نم
ان يتوقف التطبيق على ملاحظة الاحاد مفصلا او يكفي ملاحظتها
مجملا وعلى الاول لا يمكن التطبيق في المرتبة ايضا وعلى الثاني
يجري في الغير المترتبة ايضا فانا نعلم انه لا بد من ان يكون في الجملة
الزائدة ما لا يكون بازائه شيء من الناقصة ام لا وعلى
الاول يلزم الانقطاع وعلى الثاني التساوي ووجه النقص
عنه على ما سنح بالخاطر انه يمكن في غير المرتبة ان يتحاذى الاقل
واما
ويمنع لزوم التناهي لان الزيادة ربما يكون في الاوساط
في المرتبة اذا انطبق الطرف على الطرف فلا زيادة في جانب
الآخر لزم التساوي قطعا وتوضيحه ان الجملتين لا انك في
زيادة احديهما على الاخرى في جهة التناهي وبالتطبيق ينتقل
تلك الزيادة الى الجهة الاخرى فيلزم الانقطاع ولما لم يكن
لغير المرتبة اتساق نظام لم يكن التطبيق بحيث يظهر انتقال
تلك الزيادة الى الجهة الاخرى ثم اقول الامور الغير المتناهية
مطلقا يستلزم الامور الغير المتناهية المرتبة بيان ذلك ان
احاد تلك الامور ان كانت مترتبة فذلك وان لم يكن احادها

مترتبة فلا شك ان المجموع متوقف على المجموع اذا اسقط عنه
واحد وذلك المجموع اذا اسقط عنه واحد آخر وهلم جرا فكل
واحد من تلك المجموعات يتوقف على المجموع السابق وهكذا
الى غير النهاية فالامور الغير المتناهية يستلزم الامور
الغير المتناهية المرتبة بين المجموعات اذ هي امور مترتبة موجودة
موجودة في الخارج على فرض وجود الامور الغير المتناهية
فان قلت اللازم من التطبيق بين المجموعات تناهي
المجموعات لانها بمنزلة الاحاد المرتبة ولا يلزم منه تناهي
احاد المجموع الاول كيف وكل من تلك المجموعات مشتمل
على احاد غير متناهية قلت بل يلزم تناهي احاد المجموع
الاول ضرورة انه على فرض تناهي المجموعات ينتهي بعد اسقاط
الاحاد المتناهية التي هي عدة المجموعات المتناهية الى
مجموع لا يكون مجموع اقل منه وذلك هو الاثنان فهو لا يزيد
على ذلك المجموع المتناهي الا بعدد متناه هو عدة المجموعات .
فليتامل الفطن في هذا المقام فانا لم نبسط الكلام سبرا
لغور الاذهان العميقة وخوض الدور الافكار الدقيقة ف

اولوية

٢٨

اولوية الطرفين لكان هو بعينه مقتضيا لمرجوحية الطرف الآخر
ضرورة معية المتضائفين بالذات ومرجوحيته مستلزمة لامتناعه
ضرورة امتناع ترجيح المرجوح وامتناعه مستلزم لوجوب
الطرف الاول وقد فرض الاولوية غير منتهية الى حد الوجوب
حديث كون الواجب بوسايط قد مر دفعه ونورده في
صورة قياس هكذا لو كانت الذات مقتضية لاولوية احد
الطرفين فكلما كان الذات كان ذلك الطرف راجحا وكلما كان
ذلك الطرف الآخر مرجوحا كان ممتنعا كان ذلك الطرف واجبا
وقد فرض غير واجب هف وبرهان متين لا يرد عليه شيء
مما اورد في هذا المقام وقد عثرت بعد ما لاح لي هذا الوجه
على ان شارح العين نقل اصله عن المباحث المشرقية
وهو ان لم يكن على ما قررته من التنقيح والتكميل واورد عليه
هو والمحشي وجها ايرادا عجيبا وهو انا لا نسلم ان امتناع
احد الطرفين ممتنع عند التساوي فيصدق امتناع احد الطرفين
مع عدم وجوب الآخر فالمحشي ردده في صورة النقض الاجمالي
وغير الشارح التقرير لاجل ذلك الى امكان وقوع كل طرف

منوقف عليه

في التطبيق

الوجوب

كلما كان

ذلك الطرف راجحا كان الطرف الآخر مرجوحا وكلما كان

وكلما كان ممتنعا

مع انه المطلوب

الاحكام

مستلزم وجوب الطرف الآخر فان كلا من الطرفين

في صورة النقض التفصيلي

حال

لا توقف على رجحانه ويمتنع ان يكون الطرف المرجوح راجحا

في كونه مرجوحا فيجب وقوع الطرف الراجح لما عرفت

في الطبيعيات واورده المحشي عليه النقض السابق بعينه

وجعل الحل في صورة التساوي والترجيح ان الممتنع

الاول هو ذات الطرف المرجوح من هذه الحيثية لا من

الاولى فما هو نقيضه ليس بممتنع وما هو ممتنع ليس نقيضه و

كذا الكلام في صورة التساوي واورد في اثبات المقدمة

الممنوعة لو امتنع طرف ولم يجب الطرف الآخر كان جائز

الارتفاع وقد فرض الاول ممتنعا فان وقع فيلزم ارتفاع

النقيضين وان لم يقع فيلزم جواز ارتفاعهما وهو ايضا

مح وان اورد بصورة النقض فاقول هذا يدل على

استحالة التساوي لاستلزامه اجتماع النقيضين وارتفاعهما

وهو كذلك فان الممكن يستحيل ان يبقى على التساوي بل لا

بد من ترجيح احد طرفيه في نفس الامر والامكان امر اعتباري

يفرضه العقل اذا لاحظ ذاته مع قطع النظر عن غيره فيجده

مساوي النسبة الى الطرفين وهو في نفس الامر بعد المرجحات

لا يقال

لا يقال كما يجوز ارتفاع التساوي الذي هو مقتضى الذات بالغير فلم لا يجوز

ارتفاع الرجحان الذي هو مقتضى الذات بالغير ايضا لانا نقول

ليس التساوي مقتضى الذات في الممكن ولو كان كذلك لما جاز

ارتفاعه مستحيلا بل هو بالنظر الى ذاته متساوي النسبة الى

الطرفين من حيث انه لا يقتضي شيئا منهما لا انه يقتضي تساويهما

في نفس الامر فيقتضي كونهما متساويين بالنظر الى ذاته وهذا المعنى باق

غير مرتفع اصلا فان قلت اللازم مما ذكرت ان الممكن من

حيث ذاته متساوي نسبته الى الوجود والعدم وبذلك

يتم اثبات الواجب لجواز ان يكون الممكن مع امر عدمي

كارتفاع المانع عن الوجود يترجح او يجب وجوده قلت

احتياج الممكن الى ما يعطيه الوجود ضروري ولذلك اتفق

العقلاء كافة على ان العلة الفاعلية ضرورية في كل

معلول وان الممكن لا يمكن ان يوجد بعدمه ومن

جوز ذلك فهو مباهت بحت فيعرض عنه ومن لم يجعل

الله له نورا فما له من نور

المطلب الثاني

٥١

الممكن ما لم يجب وجوده بعلته لم يوجد اي لم يجب معها

كان اما متساوي النسبة الى الوجود والعدم فيكون حاله
مع العلة كحاله بدونه وهو محتاج اووجود متساوهو المخفى
او الى مرجح ايضا الى حد الوجوب فلا يستحيل عدمه فلنفرض معها
الوجود في وقت والعدم في وقت آخر فاختصاص احد
الوقتين بالوجود وان لم يكن لمرجح لو يوجد في الوقت الآخر
يلزم ترجح احد المتساويين على الآخر بلا سبب ضرورة ان
الاولوية الحاصلة من العلة متحققة في كلا الوقتين
فالوقتان متساويان فيها وان كان لمرجح لو يوجد في
الوقت الآخر لم تكن الاولوية الشاملة للوقتين كافية
في الوقوع والمقدر خلافه فوجد آخر يجب وجوده اما
متساويا لعدمه او مرجوحا او راجحا وعلى الاول و
الثاني يلزم ترجيح المساوي والمرجوح وعلى الثالث فلذلك
الرجحان انما نشأ من العلة التامة اذ متى فقد جزئها
كان العدم اولى لتحقق علته وهي عدم العلة التامة فاذا
كان اختصاص الوقت بمرجح لو يوجد في الآخر لم تكن العلة
التامة علة تامة فقد ثبت بهذين الوجهين ان الوجوب

٧ لو لم يوجد
٤ بالنسبة اليه
٢ ينشأ
٩ بالوجود
لكان وجوده
يلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا سبب والكلام في المرجح لو يوجد في الآخر

العلة

بالعلة يلزم وجود الممكن وهذا الوجوب يسمى بالوجوب السابق
واصحابنا في تقدمه الى دعوى الضرورة وحكم العقل بانه
وجب فوجد ويلزمه بشرط الوجود وجوب آخر ويسمى
بالوجوب اللاحق هذا ما تقرر عليه كلام سيد المحققين
قدس في كتبه الثلاثة بعد تزييف ما قيل من غيره في ذلك
في هذا المطلب واقول يرد على التقديرين انه على تقدير
الاولوية لا يلزم امكان وجوده في وقت وعدمه في وقت
آخر بل اللازم منه امكان عدمه ولو في وقت الوجود بان يرتفع
في نفسه في ذلك الوقت ويتصف بالعدم بدل اتصافه بالوجود
ولا استحالة في امكان العدم في وقت الوجود وانما المستحيل
امكانه بشرط الوجود كما حقق في بحث المشروطة العامة
فان الممكن يجوز عدمه في الجملة ولا يلزم ان يجوز عدمه
على اي وجه اتفق الا ترى ان الزمان ممكن ولا يجوز ان
يعدم تارة ويوجد اخرى لاستلزامه الخلف وهي
محققة مع فرض عدمه على ما بين في موضعه فلا يلزم من
امكان عدمه في وقت ووجوده في وقت آخر امكانه مانع

حواشي التجريد وحواشي حكمة العين وشرح المواقف
١٢
الوجود

يمنع في التقرير الثاني انه متى فقد جزء من العلة التامة
كان العدم اولى ويمنع قوله لتحقق علته ويسنده بان علة
العدم عدم العلة الموجبة للوجود والمرجحة له معًا
لا عدم العلة الموجبة له فقط لجواز ان ينتفي الموجبة
وتبقى المرجحة فلا يكون العدم اولى بل جائزا اذ عند
انتفاء جزء من العلة التامة لا يلزم انتفاء المرجحة كما
لا يلزم من انتفاء الوجوب انتفاء الرجحان فالاولى
ان يقال لو لم يجب وجوده لامكن عدمه مع اولوية
وجوده فيلزم جواز ترجيح المرجوح ما دام مرجوحًا وهو
مح ويعلم من هذا الوجه ما سبق في المطلب لا اولوية
ذاتية كانت او غيرها يستلزم الوجوب كذلك ثم اقول
ما ادعوه من تقدم هذا الوجوب على وجود الممكن مناف
لما قرروه من ان العلة التامة قد تكون بسيطا لانه
اذا تقدم هذا الوجوب على وجوب الممكن وجودا بالذات
يكون جزء من العلة التامة لا محالة فلا يتحقق علة تامة
بسيطة اللهم الا ان يتكلف ويقال المعلول بالحقيقة

الاولى ان صح

هو وجوب الوجود وحيث قالوا ان علة وجود المعلول
قد يكون بسيطة ارادوا به علة وجوب وجوده وهو مصادم
لما قرره المتأخرون لا سيما سيد المحققين قدس سره من ان
ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له اذ الوجوب امر
ثبوتي فيكون ثبوته للشيء متأخرا عن وجوده فالوجود
السابق على الوجوب ان كان عين المسبوق به لزم
تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره نقلنا الكلام اليه
حتى يلزم ان يكون للشيء الواحد وجودات غير متناهية
وهو باطل على انهم قد اعترفوا بان للشيء الواحد لا يكون له
الا وجود واحد واعلم ان الشيخ الرئيس وغيره من القدماء
في هذا المطلب ان العلة ما لم يجب صدور المعلول عنه والذي
ذكروه انما يدل على الاستلزام دون التقدم ودعوى الضرورة
في محل المنع ولهذه المباحث مزيد تفصيل ربما نشير اليه في
تعليقاتنا ولكن هذا آخر ما قصدت اليه في هذه الرسالة
مع توزع الحال وتشتت البال ووقوعي في زمان اضحى
العلم متقاصرة والجهلة متناصرة يكتفون بالخطاب عن

لم يوجد المعلول صح

ليستغنون
ويستكشف بزلال الصواب عن التردي بالتراب لكن هو الله
يحق الحق بفضله ويبطل الباطل بعدله وبيده
الحسنى واليه الرجعى   قد وقع الفراغ من تسويده
٩٣٩
في العاشر من شهر ذي الحجة لسنة تسع وثلثين وتسعمائة

بسم الله تعالى شانه

قوله والاخر ليس كذلك منهم من زعم ان جميع براهين هذا المطلب يتوقف
على ابطال الدور والتسلسل وهذا ناش من عدم الفرق بين اللزوم من
الدليل وبين اشتمال الدليل مع انه يتبين قوله كما سيجيء عليك حاصله علينا
ليس جاريا الا في ابطال التسلسل كما سيظهر ولو كان جاريا في ابطال الدور ايضا
لكان لما ذكره في الجملة قوله فلا جرم رتبنا الرسالة على مقصدين كان الاولى
ان يقول على مقصدين وخاتمة لانها ايضا من جملة اجزاء الرسالة لكون سابق
كلامه لا يلايمه ولا يقتضيه قوله ولما كان الثاني ابسط اكثر بسطا
في الكلام فكان اولى بالتقديم للاهتمام او اقل جزء الانه ليس ابطال الدور
والتسلسل جزء منه فقدم لقلته وحقيقة الحال تبين فيما سيجيء قوله
راينا ان نقدمه اي راينا تقديمه اولى فعلى هذا الرؤية بمعنى العلم الا انه
والا كان له وجه في هذا المقام قوله في المسلك الاول قال في الحاشية منه
سماه اولا باعتبار انه ذكر اولا راينا ان نقدمه فصار اولا في البيان وان كان
ثانيا في الذكر والتفصيل انتهى كلامه المقصود منه دفع ما توهم من التدافع

بين كلاميه

بين كلاميه حيث سمي مسلكا واحدا اولا وثانيا ووجه الدفع انه لما اخر
المسلك الغير المتوقف على ابطالهما في الذكر الاجمالي وفي تفصيل اجزائه ثانيا
لكونه عد مسلكا ثانيا في قوله ولما كان الثاني ولما قدمه في البيان لكونه ابسط
كما اشار اليه بقوله راينا ان نقدمه سماه اولا في قوله المسلك الاول والاعتناء
عليه قوله الطريق الاول قيل هذا الطريق لبعض المتاخرين بغير صاحب التلويحات
قوله كالمركبات خصها بالذكر لكونها اظهر وجودا وامكانا من البسائط
قوله او لا شك في وجود آه كلمة او العاطفة اشارة الى انه يمكن تقرير البرهان
بوجهين وما وقع في بعض النسخ من كلمة اذ التعليلية بدلها العاطفة تحريف وقع
النساخ قوله اي كل ممكن فله علة اي كل ممكن موجود فله علة موجودة فما في قوله آه
انما قيدنا الممكن بالموجود لان الكلام لا يتم في مطلق الممكن لان الاعدام بعدم علة
موجودة كما في الممكنات المعدومة وانما قيدنا العلة بالموجودة ليلزم التسلسل
الذي هو في الامور الموجودة وايضا لو لم يقيد بها لم يحصل ما هو المطلوب فيما لتمام
فهو وجود الواجب لذاته والتقييد بالمغايرة لانها لو لم يكن كذلك لم يلزم
شيء من الامرين المذكورين ولهذا انه دفع ما توهم من ان اللازم
على هذا التقدير عدم استناد الممكن الى الواجب احد الامور الثلثة توقف
الشيء على نفسه او الدور او التسلسل والاولى عد الاقتصار على الاخيرين

على انه ممكن ان يأتي بتركه المؤثر فيه شاء او لكونه في قوة الدور وقد صرح المص في بعض
تصانيفه بانه مستلزم للدور وربما تأمل فيه بان الممكن هو الذي اذا نظر اليه مع
قطع النظر عما عداه لم يجب له لذاته وجود ولا عدم فلم لا يجوز ان يجب احدهما وهو الوجود
مثلا لذاته بشرط عدم غيره مستند الى ماهيته من حيث هي هي فلا يلزم للممكن
الموجود علة موجودة مغايرة له وايضا يجوز ان يكون احدهما وهو الوجود مثلا
راجحا لذاته رجحانا غير واصل الى حد الوجوب وان يقع الطرف الراجح بهذا
الرجحان الغير الواصل الى حد الوجوب ولا يلزم الترجيح بلا مرجح فضلا عن ترجيح
المرجوح بل ترجيح الراجح ولا خفاء في انه لا يلزم للممكن الموجود علة مغايرة له
فضلا عن الموجودة فلا بد لنفي هذين الاحتمالين من دليل وقد تصدى المص
في خاتمة لدفع هذين الاشكالين وسنطلع على حقيقة الحال في تحقيق هذا
المقال انشاء الله تعالى ثم اعلم ان المقدمة المذكورة انما يتم لو ثبت انه لا يجوز ان يكون
وجود ممكن مما يقتضيه ماهية امر آخر من حيث هي هي بلا اشتراط وجود بان
يكون وجود الممكن من لوازم ماهية ذلك الامر الآخر فلا بد لنفي هذا من دليل
ودعوى البداهة غير مسموعة وسيجيء ما يجب ان تنتفع في هذا المقام
قوله وح قال في الحاشية اي حين اذ كان الدور والتسلسل فان الدور محال على التقديرين
كما لا يخفى وكذا ابطال شقوق التردد بدون الايراد عليه بانه يجوز ان يكون ما فوق
المع الاجزاء علة مستقلة يجري مثله هيهنا ايضا بان علة المجموع المشتمل على الدور

ذلك

ذلك المجموع المستغني عنه واحد وح يكون له علل مستقلة متداخلة كما في تقدير التسلسل
فاعرفه ولا تزل بتخصيص الذكر في بعض الايرادات بالتسلسل بعد ان علمت جريانه في
الدور ايضا انتهى كلامه لعل الغرض منه دفع ما يتوهم من ان هذا الطريق ان بني على بطلان الدور
فلا يتم القول بعدم توقفه على ابطاله والا فلا يتم اذ ما ذكره على تقدير التسلسل لا الدور
ووجه الدفع ان ما ذكره ليس مخصوصا بشيء منهما ولا تغتر بظاهر العبارة في بعض الايرادات
ولا يقدح في ذلك اختصاص بعض منها مثل الايراد الاول بالتسلسل وانما خص بالذكر الايراد
عليه بانه يجوز ان يكون ما فوق المع الاجزاء علة مستقلة وان كان بعض آخر من الايرادات
ايضا كذلك لقوته ومتانته هذا ويرد على ما ذكره في بيان جريانه على تقدير الدور ايضا من كون
علة المجموع المشتمل على الدور غير ذلك المجموع المستغني عنه واحدا انه يلزم ح الترجيح بلا مرجح
لكون كل من اجزائه علة لما عداه منها وايضا لا يكون ح علل مستقلة متداخلة بخلافه على تقدير
التسلسل على ان القول بجريانه على تقدير الدور ايضا مما لا حاجة اليه فيما هو بصدده كما ذكرناه
آنفا قوله ضرورة ان ما يوجد جميع اجزائه فهو موجد هذا وان كان مما يتبادر الى الاوهام
الى قبوله لو قرئ فيه بالمنع مستندا بانه يجوز ان يكون امر خارج شرطا لعلية جميع
الاجزاء للشيء كما ان المعلولات الاربع مثلا في كونها قضية مشروطة بتعلق الايقاع او الانتزاع
بالجزء الاخير منها وهو الموضوع او اللاوقوع فكون مجموع ثلث المعلولات عينا للقضية المشروطة
بتعلق الايقاع او الانتزاع فاذا تحقق تلك الامور الاربعة كلها ولم يتحقق تعلق الحكم لم يتحقق
القضية مع كون جميع اجزائها موجودة وسيجيء ما يعين في هذا الكلام قوله ولا
شك انه ممكن قال في الحاشية قيل كون كل مركب ممكنا مستلزم لكون المركبات الممتنعة
كالمركب من الضدين ممكنة واجيب عنه تارة بتخصيص المركب بالموجود واخرى بالمفتقر
الى الاجزاء وح نمنع ان شيئا من المركبات الممتنعة مفتقر الى الاجزاء بمعنى انه

هذه نسخة شرح [?] الكتاب في الرد [?]
على رسالة [?] متفق [?] المحقق الدواني [?]
من [?] رسالة في اثبات [?] الواجب
الرد [?] ورسالة في [?] الدواني على
وحاشية [?] المحقق [?] ختم [?] ١٣٠١
المنطق في شهر رجب [?]
القاصر
حرره العبد

كما تحقق في تلك المركب لا متناهي تحقق اجزائه اذ المحتاج ان يستلزم المح انتهى كلامه
وفيه ان الحكم بامكان جميع الممكنات الموجودة لا يتوقف على الحكم بامكان كل مركب كلي يتناهى
فكيف يتجه ههنا هذا السؤال فان قيل قد حكم بان كل محتاج ممكن فيتجه عليه ان كل مركب محتاج
وكل محتاج ممكن فكل مركب ممكن فيلزم ان يكون المركبات الممتنعة ايضا ممكنات قلنا فالجواب
ح ليس على ما ينبغي اذ لا وجه في مقابلته لتخصيص المركب باحد الوجهين المذكورين بل
تخصيص المحتاج وايضا ليس شيء من التخصيص بمجيدا اما الاول فلانه لا فرق بين المركب
الموجود والمعدوم في ذلك لان الاحتياج الى الغير مط في اي صفة كان يقتضي ان لا يكون
الذات كافية فيه ولا يقتضيه من حيث هي اقتضاء تاما ضروريا وهو الامكان الذاتي
على ما يستفاد من التقسيم المعتبر عندهم واما الثاني فلان الكل مط مفتقر
الى اجزائه وجودا وعدما كما يشهد به البداهة ومنعه مكابرة والقول بجواز
استلزام المح محالا الا بين جار في جميع الصور لجواز ان يكون احد المحالين
منافيا للآخر فلا يجامعه فضلا عن ان يستلزمه ولا والحاصل ان نفي ان
التركيب مط يشهد على الامكان الذاتي وينافي الامتناع بلى

این حواشی بر رساله اثبات واجب [?] که [?] به تقریب [?] ولکن از نسخه [?]
قدری [?] نوشتیم [?] حرره [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

الله لا اله الا هو له الاسماء الحسنى منه الابتداء وبه البقاء واليه
الرجعى نسأله ان يصلى على من هدانا الى صلاح الدنيا وفلاح
العقبى ونبتهل اليه فى ان يبلغنا الى درك صفاته العليا
وبعد فهذه رسالة فى اثبات البارى وصفاته الحسنى المشتملة
على براهين دقيقة انيقة يسكن اليها نفوس الاذكيا ومعان
لطيفة رشيقة تطمئن بها قلوب العرفاء منطوية على ما يذلل به الحقايق
الاتية محتوية على ما يعتد به الطلاب عن المضايق الخفية جامعة
بين وجازة اللفظ وجلالة المرتبة فان تحقيق الحقايق والخروج
عن المضايق تعرف مراتب المقال لا بكثرة القيل والقال وقد جعلها
جامعها وهو الفقير الحقير الشهير بصدر الحسينى الشيرازى جعل الله
شانه تحفة لمجلس كل ذكى او حدى مجبول على الاستقامة والانصاف
متجنب عن الاعوجاج والاعتساف مولع على تحقيق الحقايق
طالب للتخلص عن المضايق سيما من كان علما فى العلم بالمعانى
الدقيقة والكشف عن الرموز الرشيقة فكان ذكاؤه اشهر من
ذكاء الضحى واشتغال فطنته ابين من اشتغال جزل الغضى وهو خليفة

الله فى الارض ودعاؤه دوام ايام معدلته على الانام بمثابة الفرض الخاقان
الاعظم مستخدم صناديد العرب وسلاطين العجم صاحب المائة
الحاضرة مفيض النعم الشاملة مؤسس اساس العدل بعد الاندراس
مشيد قواعد الشرع بعد الانطماس رايد ثالث النيرين وقدوة فرق
الفرقدين وهو مؤيد بالرياستين بطشه لدى الاحد شديد
وحسامه عند هجوم ياجوج الفتنة سد سديد من حديد مركز دايرة
الصنعة والعدل عين اعيان الخلافة والايالة مستعبد الاحرار بالادرار
مستخدم الجبابرة بالاخبار فى المعركة ضيغم كبير وفى المدرسة عالم نحرير ناشر
الصنعة قامع الفسقة رافع الفضلاء على الارائك ناقذ الضعفاء عن
المهالك ما ترى بمثله عين الزمان وما يسمع بنده اذن من الاذان
احسب سلاطين الدهر حسبا وانبههم نسبا واكرمهم علما واوفرهم
حلما فتشا واشدهم بطشا علا فاصبح يدعوه الورى ملكا وريثا
فنحوا عيننا غدا ملكا سمى نبى الرحمن المؤتمر بامر ان الله يامر بالعدل
والاحسان الاسد بن الليث بن الغضنفر غياث الملك والسلطنة
والدين ابو المظفر احمد بهادر ابده الله مدى الزمان زمانه وافاض
من على البرية بره واحسانه ومن فرط كرمه يرجو منه مؤلفها ان
ينظر اليها ويصحح ما فيها ومن الله يسال ان يوفق اهلها بان ينتفع بها

وان تحفظها عن غير اهلها الذى ينصب قصورا الى مؤلفها بايراد ؟

ما لا ايراد عليها وفيها فصول وخاتمة الفصل الاول فى اثباته تعالى ؟

لو لم يكن فى الوجود ما هو واجب الوجود بذاته لم يكن موجود

اصلا والتالى ظاهر البطلان بيان الملازمة ان وجود الممكن يحتاج

الى مرجح موجد فلا محالة يكون موجودا اذ الشى ما لم يوجد لم يوجد

وعلى تقدير عدم الواجب كان ذلك المرجح ايضا ممكنا محتاجا

الى مرجح آخر ممكن فيكون للطرف حكم الوسط فى الاحتياج الى مرجح ؟

وما دام كذلك من اين يحصل ممكن حتى يحصل منه ممكن اخر واورد

على ذلك بانه يحتمل ان يحصل ممكن بممكن آخر وذلك الآخر بآخر وهكذا

الى غير النهاية وهذا الايراد غير وارد لان هذا الاحتمال انما يجوزه ؟

العقل اذا اعتبر استناد بعض الممكنات الى بعضها منفصلا بان يلاحظ

ان هذا من ذلك وذاك من ذلك وهلم جرا فان بهذا الطريق ؟

لا يحيط بجميعها لعدم تناهيها ولا يظهر الخلف عنده واما اذا لاحظ جميعها

اجمالا وتذكر ان شيئا منها لا يحصل بالفعل ما لم يحصل واحد آخر بالفعل

فلا يشك فى انه ما دام للطرف حكم الوسط لا يحصل شى منها بالفعل حتى

يحصل به آخر فلا يوجد شى من الممكنات اصلا لا يقال هذا الدليل

منقوض بالنقض فى العلامات فانه واقع قطعا لان عدم العنقاء ؟

مثلا معلول لعدم علته وعدم علته بعدم علة علته وهكذا الى غير النهاية

فيكون انعدام كل واحد من تلك العلامات محتاجا الى انعدام واحد آخر

منها ويجرى فيه الدليل المذكور وكذا منقوض بالنقض فى الحوادث ؟

فان كل حادث يتوقف حادث آخر وذلك مستلزم للنقض فيها ؟

والمشهور ان الحكماء يلتزمون هذا القسم ولا يخفى جريان الدليل ؟

المذكور فيه ايضا لانا نقول لا نم وقوع القسم فى شى من الصورتين

اما فى الصورة الاولى فلان الواقع هو ان ليس هناك شى والعقل

يفصل هذا الليس الى عدم هذا او عدم ذاك تفصيلا شبيها بتفصيل

المتصل الواحد الى هذا الجزء وذاك الجزء وكما ان ليس فى المتصل الواحد

كثرة فى نفس الامر ويحصل الكثرة باعتبار العقل وتعمله كذلك ليس فى

الليس المذكور كثرة فى نفس الامر ويحصل الكثرة باعتبار العقل وتعمله

وكما ان بعد حصول الكثرة تكون بين الاجزاء تقدم وتاخر كذلك بعد

حصول الكثرة يكون بين تلك الاعدام تقدم وتاخر الا ان التقدم ؟

الذى بين الاجزاء المذكورة زمانى والتقدم بين الاعدام بالعلية وكما ان

النقض فى الاجزاء المذكورة بمعنى عدم الانتهاء الى جزء لا يقدر العقل على

فرض جزء آخر فيه لا بمعنى ترتب امور غير متناهية بالفعل كذلك ؟

الليس فى الاعدام المذكورة بمعنى عدم الانتهاء الى عدم لا يقدر العقل ؟

على الاعتبار عدم آخر مقدم بالعلية لا بمعنى ترتب امور غير متناهية وعدم
جريان الدليل في القسم بهذا المعنى ظاهر لا سترة به واما في الصورة ٭
الثانية فلان سلسلة الحوادث ينتهي الى ارادة الله تعالى عند المتكلمين
فلا يكون غير متناهية ولا يلزم عند الحكماء غير متناهية لجواز استنادها
الى بعض الحركة السرمدية التي اثبتوها مثلا ببعض معين من تلك
الحركة يحصل استعداد قبول حادث في المادة ويتم الاستعداد في
آن انتهاء هذا البعض فيحدث الحادث في هذا الآن وهذا ٭
البعض ليس امرا واحدا في نفس الامر بل بعض من امر واحد فيها فلا
يلزم وجود امور غير متناهية في نفس الامر حتى يكون هناك تسلسل
بل غاية ما يلزم من ذلك ان هناك امرا واحدا له اجزاء فرضية غير متناهية
ووجوده غير منكر واما نسبة التزام هذا القسم الى الحكماء فافتراء بلا امتراء
فانهم انكروا ذلك قال المعلم الثاني في شرح رسالة زينون الكبير لا يجوز
ان يكون ممكنة لا نهاية لها لان لكل واحد منها خاصية الوسط ٭
فيكون معلولا باعتبار علة باعتبار وكل ما له خاصية الوسط فله بالضرورة
طرف والطرف نهاية فان قيل لا نم وجود الممكن يحتاج الى مرجح لاحتمال
ان يكون الوجود لبعض الممكنات اولى واليق من العدم اولوية
غير منتهية الى حد الوجوب فيكون وجوده راجحا على عدمه واذا وجد

ذلك

ذلك الممكن بلا مرجح يلزم ترجح المرجوح وهو جائز قطعا قلنا ذلك الممكن
ان كان علة لوجود نفسه لزم ايجاد الشيء لنفسه وهو محال لان الشيء
ما لم يوجد لم يوجد وان كان موجودا بلا سبب وكان جائز العدم ٭
لامكانه لم يكن عدمه بانتفاء سبب وجوده على ما هو شان الممكنات
لان وجوده بلا سبب يكون انعدامه بنفسه كما ان وجوده كذلك
فيلزم جواز انعدام امر موجود بلا علة مقتضية لذلك وهو ممتنع ٭
والى ما ذكرناه اشار المعلم الثاني على ما نقل عنه شارح كتاب الاربعين
بقوله لو حصل سلسلة الوجود بلا وجوب ويكون مبدأها ممكنا حاصلا
بنفسه لزم اما ايجاد الشيء بنفسه وذلك فاحش واما صحة عدمه
بنفسه وذلك افحش فان قلت لا خفاء في ان مجموع الواجب بالذات
ومعلوله الاول موجود وليس واجبا بالذات لاحتياجه الى اجزائه
ولاستلزامه تعدد الواجب بالذات فيكون ممكنا فلو صح ما ذكرتم
من ان الممكن الموجود يحتاج الى ما يرجح وجوده لكان لذلك ٭
الممكن ما يرجح وجوده وليس كذلك اذ لا يجوز ان يكون ما يرجحه
احد جزئيه فقط لاحتياجه الى الجزء الآخر ولا ان يكون مجموعهما لانه ٭
نفسه وقد تقرر ان الممكن يستحيل ان يرجح وجود نفسه ولا ٭
ان يكون شيئا آخر لاستغناء شيء آخر مقدم على هذا المجموع حتى يرجح ٭

وجوده قلت اعلم اولا ان الامر المتعدد يوخذ على وجهين احدهما
معًا مجملا وبهذا الوجه واحدا واللفظ الدال عليه بهذا الوجه مثل
مجموع الامور والثاني لا معًا مفصلا واللفظ الدال عليه بهذا الوجه مثل
هذا وذاك وبهذا الوجه يكون كثيرا وكثيرا ما يختلفان في الاحكام مثلا
مجموع القوم معًا لا يسعهم واضيق وهم لا معًا يسعهم فانه اذا دخل واحد منهم
الدار وخرج ثم دخل واحد آخر وخرج وهكذا الى ان دخل القوم باسرها
فيها ثبت دخول الدار للقوم باسرها بدخولات متعاقبة اذ ليس القوم
سوى هذه الاحاد الداخلة على التعاقب ولا يمكن ان يثبت دخول
الدار المذكور لجميعهم لا على التعاقب اذا علمت ذلك فنختار ان ما يرجح
وجودهما معًا هو هما ماخوذا لا معًا لاحتياجه الى كل واحد من جزئيه
ويكفيان في وجوده فيكون هذا وذاك علتين يرجح وجود مجموعهما معًا
بهما فان قلت ننقل الكلام اليهما لا معًا مفصلا فانه ايضا ممكن يحتاج الى
مرجح قلت لا نم انه ماخوذا بهذا الوجه ممكن بل هو بهذا الوجه اثنان
واجب موجود بذاته وممكن موجود به فاعرف ذلك الفصل
الثاني في توحيده وبرهانه يقتضي تمهيد مقدمة هي ان الواجب
اعني مفهوم الواجب بالذات ليس زايدا عليه فهو واجب بحت
لانه شي واجب كالف واجب وبا واجب بخلاف الممكن فانه شي

واجب بالغير مثلا سماء واجبة او ارض واجبة او انسان واجب
الى غير ذلك وبالجملة الممكنات قابلة لان يقسم بهذا النحو من القسمة
والواجب بالذات غير قابل لها اذ لو قبل هذه القسمة وكان الفا
واجبا مثلا يحكم العقل بان مفهوم الواجب لما لم يكن عين مفهوم
الف ولا جزءه لم يكن الالف في حد ذاته واجبا فلا بد ان يكون
بسبب يصير واجبا فذلك السبب ان كان نفس الالف يلزم
ايجاب الشي نفسه وهو مح وان كان غيره لزم ان يكون الالف
واجبا بالغير والمفروض انه واجب بالذات هف ومن ثمه ذهب
الحكماء الى ان كل ذي ماهية معلول والى ان ما هو واجب لذاته
لا ماهية له والى ان الوجود مجرد عن الماهية في الواجب وليس
مجردا عنها في الممكنات فان قلت اذا لم يكن مفهوم الواجب
زايدا عليه فاما ان يكون جزءه فيلزم تركب الواجب او عينه
فيكون ماهيته ويلزم ان يكون الواجب ذا ماهية وقد منعتم هذا
قلنا نختار انه عينه ولا يلزم منه ان يكون ماهية فان كل واحد
من المفهومات المحمولة على شي بالمواطاة ذاتيا كان او عرضيا لعينه
ويتحد معه في نفس الامر حسب ما حقق في موضعه وماهيته
من تلك الجملة ما يصلح لان يقع جوابا للسوال عنه بما هو مثلا كل واحد

من المفهوم للحيوان والناطق وقابل المشي والكتابة عين الانسان
ويتحد معه في نفس الامر واذا قيل ما الانسان والجيب بانه حيوان
ناطق يقبل العظرة ولا يمحه والواجيب بانه ماش قابل للكتابة
لا يقبل ويمحه فيكون الاول ماهية دون الثاني وان كان كل واحد
منهما متحدا معه في نفس الامر وبعد تمهيد هذه المقدمة نقول لا يجوز
تعدد الواجب بالذات والا فالتعين الذي به الامتياز ان كان
نفس ذاتيهما وذلك بان يكون احدهما شيئا واجبا بالذات والاخر
شيئا آخر واجبا بالذات مثلا يكون احدهما الفا واجبا بالذات و
الاخر باء واجبا بالذات لزم ان يكون الواجب ذا ماهية وان يكون
مفهوم الواجب زايدا على ماهيته وذلك مناف للوجوب
الذاتي لما عرفت في المقدمة وان كان التعين الذي به الامتياز غير
الذات فتخصيص احد التعينين باحد الواجبين لا بد من علة مخصصة
ولا يجوز ان يكون تلك العلة ماهية الواجب لانه بري عنها ولا ان
يكون شخصه لامتناع ان يكون التشخص علة لتعينه ولا الوجوب
او الوجود او نظايرهما من الامور المشتركة بينهما لان الامر المشترك
لا يجوز ان يكون علة للتخصيص ولا امرا آخر والا لزم ان يكون تشخص
الواجب معللا بغيره لان وجود التشخص موقوف على علة تعينه

فلا

فلا يكون واجبا بالذات ولا يرد على هذا المسلك ما قيل من انه لم لا يجوز
ان يكون حقيقتان مختلفتان يقتضي كل واحد منهما تعينه ويكون مفهوم
واجب الوجود مقولا عليهما على سبيل قول اللوازم الخارجية فيكون
كل منهما منحصرا في فرد واجب الوجود وغير منحصر فيه وانما قلنا لا يرد ذلك
لانه لو كان كذلك لم يكن شي منهما موجودا الحتا بل يكون كل منهما اشياء
آخر واجب الوجود ويكون واجب الوجود قابلا لان ينقسم الى
ماهية ومفهوم الواجب وذلك ينافي الوجوب الذاتي لما عرفت
في المقدمة وذلك ان يستفيد برهانا آخر على التوحيد من قوله تعالى
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فانه تعالى رتب فساد السماء والارض
على تعدد آلهة ومن الجايز ان يحمل الفساد على الانتفاء ويبين الترتب
بان الآله اعني واجب الوجود بالذات معنى واحد والمعنى الواحد
يستحيل ان يتعدد بنفسه بالضرورة كيف لا ولو تعدد بمجرد نفسه لزم وجود
الكثير بدون الواحد فاذا تعدد فلا محالة يكون تعدده بواسطة امر آخر
غير ذاته فيحتاج الى الغير في ثبات وجوده فلا يكون واجبا بالذات
فواجب الوجود على تقدير تعدده كان ممكنا قال المعلم الثاني في الفصوص
وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد والا لكان
معلولا فعلى تقدير تعدد الاله يلزم انتفاء الواجب بالذات وانتفاؤه

مستلزم لاستغناء السماء والارض وساير الممكنات واورد على هذا المسلك انه ان اريد بالوجوب اقتضاء الذات للوجود فهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج فلا يكون عين الواجب ولا يلزم من استغناء العدد استغناء تعقدها الواجب وان اريد به امر آخر يعرض له هذا المفهوم فلا يجوز ان يكون ما يعرض له هذا المفهوم امورا متخالفة يمتاز كل منهما عن الاخر بنفسه من لزوم تركيب اقول هذا وارد على ما فهمه المتاخرون من مقالتهم هذا لا على ما قصدته منها فانهم ارادوا بالوجوب مفهوم الواجب وبانه عين الواجب وماهيته انه متحد معه لصحة حمله عليه مواطاة وليس زايدا على ماهيته فهو موجود لبراءته عن الماهية فهو واجب بحت لا انه شي يكون ذلك شي واجبا وكذلك يقولون وجوده تعالى عينه وماهيته ويريدون ان مفهوم الوجود متحد معه وليس زايدا على ماهيته فهو موجود بحت لا انه شي موجود بخلاف الممكن فانه ما سماء موجودة او ارض موجوده او ماهية اخرى موجودة قال صاحب الشفاء وكل ما كان انيته ماهيته لا ماهية له وواجب الوجود انيته ماهيته وقال في التعليقات معنى قولنا ماهيته انيته انه لا ماهية له وكذلك يقولون تعينه عينه وارادوا ان مفهوم المعين متحد معه وليس زايدا على ماهيته لبراءته عن الماهية

ولم يريدوا ان الوجوب والوجود والتعين بالمعاني المتصورية عينه وماهيته كما فهمه المتاخرون وبنوا الايراد عليه وبالجملة المراد بذلك انه تعالى ليس قابلا لان يقسم الى عرضي ومعروضه كما انه لا يقبل ساير انحاء القسمة فلا يكون للوجوب هناك معروض حتى يتوجه ان معروضه لجواز ان يكون امورا متخالفة واذا لم يقبل هذه القسمة كان بلا ماهيه واذا كان بلا ماهيته يمتنع ان يتكثر بنفسه كما عرفت في المقدمة الفصل الثالث في ان واجب الوجود لا يقبل القسمة الى الاجزاء اصلا وقد يعبر عن هذا المعنى بالاحديه ويعبر عن عدم قبول القسمة بالجملة على كثرين بالعدد بالواحدية قال المعلم الثاني في الفصوص وجوب الوجود لا يقبل القسمة الى اجزاء القوام مقداريا كان او معنويا والا لكان كل جزء من اجزائه اما واجب الوجود فتكثر واجب الوجود واما غير واجب الوجود وهي اقدم بالذات من الجملة فيكون الجملة ابعد من الوجود هذا كلامه وبيان الخلف في الشق الثاني ان الواجب والممكن اذا قاسهما العقل الى الوجود يجد الواجب اقرب من الوجود فيحكم بانه وجد الواجب فوجد الممكن ولو كان جزء الواجب ممكنا يلزم ان ينعكس الامر فان العقل يحكم بتقدم جزء الجملة عليها فيحكم بان الممكن الذي هو جزء الواجب على هذا

في عدم قبوله القسمة

م

التقدير مقدم عليه هف فان قلت ان اردتم بتقدم جزء
الجل عليها الكلية فغير مسلم اذ الجزء التحليلي ليس مقدما على الجل بل
متاخر عنها ضرورة انه ما لم يكن شي لا يمكن تقسيمه وتحليله الى الاجزاء
وما لم يحلل ولم يقسم اليها لم يحصل الجزء التحليلي وان اردتم الجزئية
فمسلم لكن لا يلزم من الدليل انه لا يقبل الواجب القسمة الى الاجزاء
التحليلية كالجنس والفصل قلت المراد الكلية وذات الجزء التحليلي
مقدم على الجل فان الجل وذات جزئها التحليلي اذا قاسهما العقل الى
الوجود يحكم بتقدم ذات جزء الجل عليها وذلك لا ينافي تاخر وصف
الجزئية عنها فذات الجزئية بدون وصف الجزئية مقدم على الجل ومع وصف
الجزئية ليس مقدما عليها كما ان ذات العلة بدون صفة العلية مقدم
على المعلول ومع وصف العلية ليس مقدما عليه بناء على المضايفة
واورد على هذا المسلك ان الاجزاء التحليلية كالجنس والفصل ليست
جزء للشي مطلقا ولا بحسب الخارج فان الامر البسيط الذي لا تعدد
فيه اصلا بحسب الخارج لا في ذاته ولا في وجوده اذا وجد في العقل
فصله العقل الى مفهومين متمايزين وهذا التفصيل والتعدد انما يحصل
في هذا الوجود دون الوجود الخارجي فيكون البساطة لازمة للماهية
بالنظر الى الوجود الخارجي والتركيب بحسب الوجود الذهني فلا يكون

الماهية

الماهية مطلقا ولا بحسب الخارج محتاجة الى غيرها في ذاتها ووجودها
الخارجي بل عند حصولها في الذهن ولا تم استحالته ولزومه الامكان
واقول ذلك الايراد غير وارد وتبيينه يستدعي تحقيق امرين احدهما
الاجزاء العقلية والثاني تقدم العلة على المعلول اعلم ان الاجزاء العقلية
للشي ليست اجزاء له حال حصوله في الذهن كما حسبه المورد حتى
يكون ما يحصل من الانسان في الذهن حيوانا ناطقا هناك فانه هناك
كيفية نفسانية على ما ذهب اليه المحققون وليس حيوانا هناك ولا ناطقا
بل الاجزاء العقلية اجزاء يقسم العقل الشي اليها مثلا يقسم الانسان
حيث يكون انسانا وهو الخارج الى الحيوان الناطق فهو في الخارج
حيوان ناطق لكنهما ليسا جزئين يحصل الانسان من تركيبهما بل
جزئين يقسم العقل الانسان اليهما بضرب من التقسيم فذات الجزئين
حاصل قبل التقسيم لكنهما امر واحد هو ذلك الشي وذات كل
واحد منهما بعض من امر وعلى حدة وحصوله بعض من حصول ذلك
الامر وبعد تقسيم العقل اياه يتصف ذوات الاجزاء بصفة الجزئية
وتكثر ذلك الواحد ضربا من التكثر ثم اعلم ان تقدم العلة على المعلول
ليس بحسب وجودها في نفس الامر فانهما هناك يوجدان معا والا
لزم تخلف المعلول عن العلة التامة هف بل بحسب مقايسة العقل

فان العقل اذا قاس العلة ومعلولها الى الوجود يجد العلة اقرب منه
والمعلول ابعد ويعبر عن هذا القرب والبعد بانه وجد العلة فوجد
المعلول وهذا الحكم شامل للاجزاء التحليلية ايضا فان العقل اذا قاس
الشيء وذات جزئه التحليلي الى الوجود يحكم بانه ما لم يوجد ذات الجزء
لم يوجد الشيء مثلا يحكم بانه وجد ذات نصف الفلك فوجد الفلك
وان كان وجود النصف في ضمن وجود الفلك وليس النصف امرا
وراءه في نفس الامر لان هذا التقدم ليس بحسب نفس الامر حتى
يقتضي امرين متغايرين فيها فجاز ان يكون في نفس الامر امر واحد
والعقل يعين جزءا فيه وينسبه مع ذلك الجزء الى الوجود فيجد الجزء
اقرب من الوجود وكذلك يحكم بانه وجد الحيوان فوجد الانسان و
ان كان امرا واحدا في الخارج فان هذا الامر من حيث انه حيوان
يجده العقل اقرب من الوجود من حيث انه انسان اذا عرفت
ذلك فلا خفاء في ان سلسلة العلل والمعلولات مترتبة عند العقل
بحسب القرب من الوجود والبعد عنه فانه يحكم بانه وجد العلة
فوجد المعلول ثم وجد معلول معلوله ثم معلول معلول معلوله وهلم جرا
ولا خفاء في ان كل ما هو في هذه السلسلة فهو معلول سوى ما كان مبدأه فلو
كان للواجب بالذات اجزاء عقلية او غير عقلية كانت متقدمة عليه

لما

لما مر فيكون الواجب في غير مبدأ السلسلة فيكون معلولا هف
تذنيب لما لم يقبل الواجب بالذات القسمة الى اجزاء القوام
ولا موضوع له وكانت المادة من تلك الاجزاء كان مجردا عن المادة
ولواحقها غير مخلوطة بها مغمورة فيها بحيث لا يحس ان معها فكان
الماديات كامنة في لباس الغواشي الغريبة والمجرد عن المادة ظاهر
عار عن اللباس قال المعلم الثاني في الفصوص واجب الوجود لا موضوع
ولا عوارض له ولا لبس له فهو صراح فهو ظاهر ولما كانت حواسنا
محفوفة بالغواشي الغريبة المادية ولا تدرك الا ما هو كذلك صار المجرد
بواسطة تجرده عن لباس الغواشي غائبا عن الحواس فيكون ظهوره
منشأ خفائه تنبيه على معنى قولهم صفات الواجب عينه قد
اشتهر من الحكماء ان صفات الواجب بالذات عينه واورد عليهم
ان ذلك بالحقيقة نفي الصفة لانهم لم يريدوا ان هناك ذاتا و
صفة وهما متحدان حقيقة كما يتخيل في بادي النظر من ظاهر الكلام فانه
ظاهر البطلان لا يذهب اليه عاقل اذ كل واحد من الصفة والموصوف
مغاير لصاحبه بل على معنى ان ذاته يترتب عليه ما يترتب على
ذات وصفة مثلا ذاتك غير كافية في انكشاف الاشياء لك بل تحتاج
الى صفة العلم الذي يقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا تحتاج في

انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات
منكشفة له لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار صفة العلم وكذا الحال
في سائر صفاته ورجعه اذ المحقق الى نفي الصفات اقول ذلك
الايراد غير وارد عليهم اذ كلامهم بظاهره محمل صحيح ولا يحتاج الى
ارتكاب التمحل المذكور بيان ذلك ان صفة الشيء قد يطلق على ما يقوم
به في نفس الامر كالعلم والحركة بالقياس اليه الى زيد وقد يطلق على
عرضي لا يقوم به في نفس الامر كالعالم والمتحرك بالقياس اليه فانهما عين
زيد في الخارج لصحة حملهما عليه مواطاة وزايدان على ماهيته ولا خفاء
في الصفة بالمعنى الاول مغاير للموصوف في نفس الامر وبالمعنى الثاني
متحد معه فيها ولا تنافي اذ يجوز ان يحمل قولهم صفاته تعالى عين ذاته على ان
صفاته تعالى من قبيل القسم الثاني المتحد مع الموصوف في نفس
الامر لا مثل العلم والقدرة فان قلت معنى القادر ما قام به القدرة
على ما نص عليه ارباب اللغة فاذا لم يكن القدرة صفة له تعالى لا يكون قادرا
بهذا المعنى فلا يكون القادر صفة له ايضا وكذا الحال في ما شابه ذلك
كالعالم والموجود قلت لا نسلم ان معنى القادر ما قام به القدرة بل معناه
امر يعبر عنه بالفارسية بتوانا وتفسيره بما قام به القدرة ماخوذ من
قول ارباب اللغة اسم الفاعل لما اشتق من فعل لمن قام به ولا تعويل عليه

الوجود ع

فانهم

فانهم لما تتبعوا المشتقات ووجدوا مبادي كثير منها قايمة بالذات
الذي يدل عليه المشتق بنوا الضابطة عليها ولم يعتبروا ما هو القادر لا بمعنى ما قام به القدرة صح
على ما هو دابهم في كثير من الضوابط ولما دل البرهان على امتناع قيام
بعض مبادي المشتقات كالوجود والوجوب على ما حقق في موضعه
علم ان القيام المذكور غير لازم وان معناه ليس ما قام به المبدا فلا يكون
معنى القادر ما قام به القدره وكذا الحال في نظايره الفصل الرابع
في ان واجب الوجود هل هو يجوز ان يكون له صفه زايدة عليه ام لا
قد اختلف في ذلك فجوزه طايفه من المتكلمين وانكره طائفه اخرى
منهم والحكماء قيل ذهب الحكماء الى ان البسيط الحقيقي الذي
لا تعدد فيه من جهة اصلا كالواجب تع بصفات على رايهم لا يكون
قابلا لشيء وفاعلا له وبنوا على ذلك امتناع اتصاف الواجب تعالى بصفات
حقيقية والذي عولوا عليه في ذلك هو ان نسبة الفاعل الى المفعول
بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان والوجوب والامكان
متنافيان لا يجتمعان في محل واحد بالقياس الى امر واحد من جهة
واحدة ورد هذا الاستدلال بانه ان اريد ان الفاعل عند اجتماع شرايطه
وارتفاع موانعه وصيرورته فاعلا بالفعل وجب وجود المفعول له فكذا
القابل اذا اجتمع فيه جميع ما يتوقف عليه كونه قابلا بالفعل وجب وجود المقبول

فيه وان اريد ان القابل وحده لا يجب معه وجود المقبول ولا عدمه فكذا
الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول ولا عدمه بلا فرق اقول الفرق
بين الصورتين ان الفاعل بمجرد استعداده لان يوثر فى امر لا يصير
فاعلا له بالفعل وانما يكون فاعلا اذا اثر فيه بخلاف القابل فانه بمجرد
استعداده لقبول الشى يصير قابلا له بالفعل سواء كان حصل ذلك
الشى فيه او لم يحصل الا ترى ان الثوب الابيض قابل لساير الالوان
فاذا نسب شى الى ما هو فاعل بالفعل كان واجب الحصول معه واذا
نسب الى ما هو قابل بالفعل كان ممكن الحصول معه لجواز ان لا يكون
حاصلا فيه فاذا كان امر غير ذى جهتين فاعلا وقابلا لامر واحد لزم
ان يكون نسبته اليه بالوجوب بواسطة انه فاعل بالفعل له وبالامكان
بواسطة انه قابل بالفعل له هف فقول القابل اذا اجتمع فيه ما يتوقف
عليه كونه قابلا بالفعل وجب وجود المقبول فيه غير مسلم ثم قيل
استدل الحكماء على مطلوبهم هذا بان الاول تع لو كان له صفة زايدة
على ذاته قايمة به لكان تلك الصفة ممكنة لاحتياجها الى موصوفها و
محتاجة الى علة لامكانها فهذه العلة لا تخ من ان يكون ذات المبدا الاول
او غيره فان كان الاول لزم ان يكون الشى الواحد من جميع الوجوه قابلا
للصفة وفاعلا لها وهو مح وان كان غيره لزم احتياج الواجب فى صفته

الى غيره وهو ايضا مح والجواب انا نختار ان ذات المبدا الاول علة لها
ولكن لا نم كون الشى الواحد من جميع الوجوه وهو مم ولو سلم فلا نم
استحالة كون الشى الواحد من جميع الوجوه قابلا لصفة وفاعلا لها وما
استدلوا عليه فقد عرفت ضعفه ويمكن ان يقال بطريق البحث دون
التحقيق علمها بعض معلولات المبدا الاول واستحالة احتياج الواجب
فى صفة الى غيره مم نعم احتياجه فى ذاته او وجوده الى غيره مستحيل اقول
فى الجواب نظر لان المنوع التى بنى الجواب عليها ساقطة اما سقوط المنع
الاول فلما مر من الاول تعالى بسيط غير منقسم الى اجزاء مقدارية و
لا الى اجزاء معنوية ولا الى ماهية وعارض ولا الى محل على كثرة وما يكون
كذلك لا يكون فيه كثرة بالضرورة واما سقوط المنع الثانى فلما
حققناه آنفا من ثبوت التنافى بين الفاعلية والقابلية لصفة
واحدة بالفعل واما سقوط المنع الثالث فلانه لو كان علمه صفة
الاول بعض معلولاته لكان ذلك المعلول موجبا لها والاول موجبا له
فيكون موجبا لها بواسطة ويكون نسبته اليها بالوجوب لان
نسبة موجب موجب الشى الى ذلك الشى بالوجوب ولما كان
قابلا لها يكون نسبته اليها بالامكان وهما متنافيان كما مر الفصل
الخامس فى علمه تعالى اعلم ان القوة المدركة قد يكون مكتسبة بالقوا

شى

المادية كالحواس وح لا يقتدر على التعقل وقد يكون مجردة عنها كالقوة
العقلية وح يقتدر عليه وان الامور المادية المكتنفة بالغواشى المذكورة
لا يصلح لان يعقل واذا جردها العقل عنها يصلح لذلك فيكون الغوا شى
المذكورة مانعة عن العاقلية والمعقولية وتحدس الحكماء من ذلك
بان ما يكون مجردا عن الغواشى المذكورة لا يكون له مانع من العاقلية
ولا من المعقولية فيكون عاقلا لنفسه ولما كان الواجب بالذات
مجردا عنها لبرائته عن المادة ولواحقها كان عالما بذاته وعلمه بذاته
نفس ذاته لانه علم حضورى ويلزم من علمه بذاته علمه بكل واحد واحد
من الموجودات الخارجية والذهنية على الوجه الذى كان عليه
بحيث لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الارض
بيان اللزوم انه تم عليه علة موجودة لكل واحد منها اما بغير وسط
او بوسط هو منه ايضا والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول واورد
على هذا المسلك انه ان اريد ان العلم بالعلة مطلقا يوجب العلم
بالمعلول فممنوع اذ لا دليل يعتد به عليه وان اريد ان العلم بالعلة
من حيث انه مبدأ او علة يوجب العلم بالمعلول فذلك لا شك
فى بطلانه لان العلم بكونه سببا للمعلول مؤخر عن العلم بالمعلول
ضرورة توقف معرفة الاضافة على معرفة المضافين فيمتنع ان يكون

علة له وان اراد ان العلم بالعلة من حيث انه موجب يستلزم العلم
بالمعلول وان لم يكن موجبا له فللخصم ان يمنع كون الواجب عالما
بذاته من حيث انه موجب للمعلول فان المبدائية والعلية امر اضا فى
ولا شك انه مغاير لنفس ذاته المخصوصة فلم قلتم انه لا بد لتعقل ذلك
الامر الاضافى حتى يلزم ان يكون عاقلا لغيره اقول ذلك الايراد غير وارد
لانا نختار ان المراد هو ان العلم بالعلة من حيث انها موجبة للمعلول
يوجب العلم بالمعلول قال المعلم الثانى فى الفصوص كل ما عرف سببه
من حيث يوجبه فقد عرف وتحقيق ذلك ان تعين المعلول من
قبل العلة اذ لو لم تتعين به لكان صدوره عنه دون غيره ترجيحا بلا
مرجح لا يقال لم لا يجوز ان يكون التعين من قبل المعلول بان يعين كل
معلول ان علة اى شى وح لا يلزم الترجيح بلا مرجح لانا نقول احتياج
المعلول الى العلة بواسطة تساوى نسبة الوجود والعدم اليه اعنى
امكانه وذلك يستدعى مرجحا لا مرجحا مخصوصا على ان المعلول متاخر
عن العلة فى مرتبة الوجود لما مر فكيف تعين به ما هو متقدم عليه
تعينا يترجح بذلك التعين وجوده على وجود مثلا فاذن يقتضى العلة
امرا ماهيته كذا وصفته كذا وكذا فتعين الماهية الموصوفة بهذه الصفات
بحيث لا يشاركه غيره فى ذاته وجميع صفاته باقتضاء العلة اياه فيصدر

لامر الموصوف عنها والمراد بحيثية المجاب اقتضاؤه لذلك الامر المخصوص
ولا شك ان معرفة المقتضى لامر مخصوص مستلزم لمعرفة ذلك الامر
ولما كان الواجب تعم مقتضيا لجميع الممكنات بخصوصياتها على ما هي
عليه في نفس الامر فانه يقتضي امرا مخصوصا ومعه امورا مخصوصة ومعها
امورا مخصوصة اخرى وهلم جرا وكان المقتضي لتلك الخصوصيات هو
نفسه فانه المقتضى بحسب الشئ المقتضى كما انه الموجود بحسب و
المعين البحت وكان عالما بنفسه علما حضوريا كان لا محالة عالما هو
بالمقتضى لتلك الخصوصيات وذلك مستلزم للعلم بالخصوصيات هو
من نفسه قال العلم الثاني في الفصوص واجب الوجود مبدأ كل
فيض وهو ظاهر فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر
ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته فكثر علمه
بالكل كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدة اراد
بالظاهر المجرد عن المادة ولواحقها كما مر وحاصل كلامه هذا ان واجب
الوجود ولما كان مبدأ كل معلول وهو مجرد ينال الكل بتعينها وادرا لها
من ذاته فلا كثرة في ذاته وذلك مجمل ما فصلناه واما ان علمه بالكل
بعد العلم بذاته فلان العلم بذاته على الوجه المذكور مستتبع له ووصف
علمه بالكثرة لان ما علم به امور كثيرة واذا اخذ العلم مع الاضافة اليها

يصير

يصير بهذا الوجه كثيرا ضرورة ان العلم بهذا غير العلم بذاك ويفصح عن
ذلك قوله فكثر علمه بالكل واذا اعتبر نفس علمه تعم مع قطع النظر عما علم به
كان امرا واحدا حقيقيا هو نفس ذاته ثم كيف يتصور ان يكون امر
واحد حقيقي لا كثرة فيه اصلا علما بجميع الاشياء واي علاقة وارتباط
بينه وبينها مقتضية لذلك واجيب بانه لما كانت الاشياء باسرها
صادرة عن هذا الامر الواحد وهو مبدأ تفصيلها كان محيطا بها
احاطة مثل احاطة النواة على الشجرة فبهذه العلاقة يكون ذلك الامر جميعا
مجملا وعلما بها اقول فيه نظر اذ لا احاطة للنواة على الشجر وليس النواة جميع
الشجر مجملا فان ذلك تخيل خال عن التحصيل بل الشجر يحصل منها ومن
امور اخرى فالاولى ان يقال في الجواب كما ان بالصورة المخصوصة
لشئ تميز ذلك الشئ كذلك بالمقتضى لخصوصية شئ تميز ذلك الشئ اما تميز
الصورة لذي الصورة فبواسطة انطباقها عليه واشعارها به كمفهوم
الكاتب القايم بالذهن فانه وان لم يكن من يكتب هناك الا انه متحد
مع من يكتب اذا وجد في الخارج ومشعر به في الذهن واما تميز المقتضى
للمقتضى فبواسطة ان المقتضى بالاقتضاء تعين ذات المقتضى وصفاته
بحيث لا يشاركه غيره وكان الصورة التي بها تميز الشئ اذا حصل
عند المدرك كان علما به كذلك المقتضى الذي به تميز الشئ اذا حصل عنده

المدرك كان علما به ولما كان المقتضي لجميع العالم على ما هو عليه في نفس الامر
امرا واحدا لا كثرة فيه ولا تميز باقتضائه كل ذرة من ذرات الوجود عما سواه
فلا استبعاد في ان يكون ذلك الامر الواحد اذا حصل عند المدرك كان
علما بكل واحد منها وح يكون جميع الاشياء في الشهود العلمي الذي بمنزلة الوجود
الذهني امرا واحدا والى هذا اشار بقوله فهو الكل في وحدة فان قلت
لو كان العلم بالعالم نفس ذات الواجب فلو تغير العالم من حال الى حال
فلا يخلو من ان تغير علمه بالحال السابق او لم تغير فان لم يتغير لم يكن مطابقا
للواقع وان تغير لزم تغير ذاته هف قلت نختار انه لم يتغير علمه بالحال السابق
ولا نم انه لم يكن مطابقا للواقع فانه يعلم الحال السابق من حيث انه في زمانه
وهو في ذلك الزمان لم يتغير الى حال اخرى فانه يعلم من اقتضاء ذاته ازلا
وابدا ان العالم وكل جزء منه في كل جزء من اجزاء الزمان وفي كل آن من آناته
باي صفة وحال من السبب المقتضي لتلك الاحوال وهذا العلم لا يتبدل ب
تبدل العالم نعم اذا علم احد احوال العالم من حصولها فيه يختلف علمه باختلافها
والى هذا اشار المعلم الثاني في الفصوص بقوله كل كلي وجزئي ظاهر عن
ظاهرية الاول لكن ليس يظهر له شيء منها عن ذواتها داخلة في الزمان والآن
بل عن ذاته والترتيب الذي عنده شخصا فشخصا بغير نهاية فان قلت
لا شك ان له تعالى معلولات مترتبة مبتدأة منه ذاهبة من جانب

الابد الى غير النهاية وهذه السلسلة وان لم تكن مجتمعة في الوجود
لحدوث بعض آحادها بعد بعض لكن علمه تعالى باحادها سلسلة موجودة
مترتبة حسب ترتب معلوماته التي هي احادها فيلزم التسلسل على ما
اشار اليه المعلم بقوله والترتيب الذي عنده شخصا فشخصا بغير نهاية
قلت هذا التسلسل واقع في مرتبة الشهود العلمي وهو غير منكر قال المعلم
الثاني في الفصوص اشنع ما لا يتناهى لا في كل شيء بل في الخلق وما له مكانه
ووجب في الامر فهناك غير المتناهي كم شئت اقول السر في جواز التسلسل
هناك ان التعدد والتميز هناك انما هو بحسب ادراك العالم واعتباره
ولا يلزم من التعدد والامتياز عند العالم التعدد والامتياز في نفس الامر
لان شريك الباري تعالى عنه والخلاء وامثالهما متعدد ومتاز عندنا و
ليس لها تعدد وامتياز في نفس الامر ولا نتعجب ان يعلم امورا كثيرة متعددة
متازا بعضها عن بعض بصورة واحدة كما في العلم الاجمالي كما حقق في موضعه
وما نحن فيه من هذا القبيل فان الاول يعلم بعلم واحد هو نفس ذاته ذاته
وجميع معلولاته متميزا بعضها عن بعض فلا يكون في هذه المرتبة الا امر
واحد في نفس الامر والتسلسل المستحيل هو ترتب امور غير متناهية في
نفس الامر لا يقال ما ذكرت من انه تعالى عالم بكل واحد واحد من معلولاته
تنافي لما ذهب اليه الحكماء من ان الاول تعالى عالم بالجزئيات بوجه كلي

لا بوجه جزئي اذ لا شك في وجود الجزئيات على وجوه جزئية وكل
موجود فهو في سلسلة الحاجة مستند الى الاول الذي هو مبدا
السلسلة وعلتها الاولى فيكون الجزئيات على الوجوه الجزئية مستندة
اليه ايضا فلو صح ما قررتم من انه تعالى عالم بكل ما هو مستند اليه لكان
عالما بالجزئيات على الوجوه الجزئية اذ من الممتنع ان يستثنى من الاحكام
العقلية الكلية بعض جزئياتها الا ما قيل من ان المدرك اذا كان متعلقا
بزمان او مكان فانما يكون ادراكه منه بالات جسمانية لا غير كالحواس الظاهرة
والباطنة فانه يدرك المتغيرات الحاضرة في زمانه ويحكم بوجودها وبفوت
ما يكون وجوده في زمان غير ذلك الزمان وبعدمه بل نقول انه كان
او يكون وليس الآن ويدرك المتكثرات التي يمكن له ان يشير اليها ويحكم
عليها بانها في اي جهة منه على اي مسافة ان بعد عنه اما المدرك الذي
لا يكون كذلك ويكون ادراكه تاما فانه يكون محيطا بالكل عالما بان اي
حادث يوجد في اي زمان من الازمنة وكم يكون بينه وبين الحادث
الذي بعده او قبله من المدة ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك بل بدل
ما يحكم المدرك الاول بان الماضي ليس موجودا في الحال الحكم هو بان كل
موجود في زمان معين لا يكون موجودا في غير ذلك الزمان من الازمنة
التي تكون قبله او بعده ويكون عالما بان اي شخص في اي جزء يوجد من المكان

واي نسبة بينه وبين ما عداه مما يقع في جميع جهاته وكم الابعاد بينهما على الوجه
المطابق للوجود ولا يحكم على شيء بانه موجود الآن او معدوم او موجود
هناك او معدوم او حاضر او غايب لانه ليس بزماني ولا مكاني بل نسبة
جميع الازمنة والامكنة اليه نسبة واحدة وانما يختص بالآن او بهذا المكان
وذلك الزمان او بالحضور والغيبة او بان هذا الجسم قدامي او خلفي او
تحتي او فوقي من هو زماني او مكاني وعلمه بجميع الموجودات اتم العلوم
واكملها واما العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي المذكور فهو انما يصح ممن
يدرك ادراكا حسيا في وقت معين ومكان معين الا ترى ان الباري
عالم بالمذوقات والملموسات والمشمومات ولا يقال انه ذايق او لامس
او شام لانه منزه من ان يكون له حواس جسمانية ولا يثلم ذلك في تنزيهه
بل يؤكده هكذا نفي العلم بالجزئيات المتشخصة على الوجه المدرك بالالات
الجسمانية عنه لا يثلم تنزيهه بل يؤكده هذا ما قيل وانما قلنا الا ما قيل لانه
منظور فيه اما اولا فلان فيه اعترافا بان بعض معلولاته كالجزئيات
المتشخصة على وجه يدرك بالالات الجسمانية وكالحضور والغيبة غير
معلوم له مع ان القاعدة المذكورة تقتضي معلومية كل ما هو معلول له
وهذا بالحقيقة تسليم الايراد واما ثانيا فلان ما ادعاه من المدرك لا بالات
جسمانية غير زماني ونسبة جميع الازمنة اليه نسبة واحدة غلط فاسد لان

نسبة الزمانيات الى الزمان بالمعية فى الوجود وسواء كان منطبقا
عليه كالحركة او غير منطبق لا بالانطباق فقط والا لم يكن الاجسام فى
زمان لا يعرض لها التغير زمانيا ولا شك ان المجرد المدرك للاجسام الجسمانية
مع انه برى عن التغير يصدق عليه انه مع الزمان فى الوجود ولا خفاء فى
ان نسبة جميع الازمنة اليه ليس بنسبة واحدة فان اختلاف نسبة الشى
الى الزمان يكون على وجهين احدهما باختلاف ذلك الشى كالحادث
اليومى فانه فى اليوم لكونه معه فى الوجود لا فى الماضى لفقدانه فيه و
الثانى اختلاف الزمان كالفلك فانه اليوم فى اليوم لكونه معه فى الوجو د
دون الغد لفقدان الغد لا لفقدانه واختلاف نسبة اجزاء الزمان
الى المجرد المذكور من هذا القبيل فانه فى اليوم فى الحال لكونه معه فى الوجو د
لا فى الماضى والمستقبل لفقدانهما لا لفقدانه وفى الزمان الماضى
كان فيه لا فى الحال والمستقبل لفقدانهما واما ثالثا فلان قوله لا نحكم بالعدم
على شى من ذلك غير مسلم وكذا قوله لا نحكم على شى بانه موجود الآن او
معدوم اذ قد عرفت ان نسبته الى اجزاء الزمان تختلف باختلاف
اجزائه فلم لا يجوز ان يحكم بعدم ما هو معدوم فى الحال مع علمه بانه كان فى
الماضى او يكون فى المستقبل كما انا قد نحكم بعدم شى فى الخارج مع ذلك
العلم وان يحكم بان شيئا موجود الآن حين كونه معه الآن فى الوجود

دون

دون آن آخر فان الاشارة الى الآن ليست حسية حتى يقال ان ما هو برى
عن الحاسة لا يصح ان يشير اليه واما قوله لا نحكم على شى بانه موجود هناك
او معدوم فان اراد بلفظ هناك الاشارة الى مكان قريب من مكان
المجرد المذكور فمسلم لانه ليس له مكان فلا يكون مكان قريب من مكانه
لكنا ايضا لا نحكم على شى بانه موجود هناك مشيرا الى مكان قريب من
مكان المجرد المذكور بل نشير الى مكان قريب من مكاننا وان اراد الاشارة
الى مكان قريب من مكاننا فلم لا يجوز ان يحكم المجرد مشيرا الى هذا المكان
اشارة عقلية بل لانا نقول مراد الحكماء بقولهم الاول عالم بالجزئيات بالوجه
الكلى كما يتبادر من العبارة انه عالم بخصوصية الجزئيات لكن علمه بها بوجه
كلى اى بوجه لا يمنع عن فرض الشركة فيها وتحقيق ذلك ان المنع عن فرض
الشركة انما هو بواسطة الادراك الحسى لا بواسطة تخصيص المدرك كما ترى
انك اذا رايت شبحا من بعيد ولا تعرف خصوصه بل تشك انه فرس
او حيوان آخر منعك ذلك الشبح من فرض الشركة فيه ولا يجوز عقلك
تعدده واذا ابصرت امرا وعلمت مخاطبك جميع ما ابصرته منه حتى
صار المخاطب عالما بجميع ما تعلمه منه لكن المخاطب ما رآه كان ذلك
الامر جزئيا مانعا عن فرض الشركة فيه عندك وكليا غير مانع عن فرضها
فيه عند مخاطبك مع انه معلوم لكما بوجه واحد فاذن يجوز ان يكون

شخص واحد بوجه واحد معلوما العالمين ويكون عند احدهما جزئيا
مانعا عن فرض الشركة فيه بواسطة ان ادراكه لهذا الامر بذلك الوجه
بالحس وعند الاخر كليا غير مانع عن فرض الشركة فيه بواسطة ان ادراكه
لهذا الامر بذلك الوجه لا بالحس ولما كان الاول عالما بخصوصيات
الاشخاص لا بالحاسة كان علمه بها عنده كليا غير مانع عن فرض الشركة
فيها كعلم عالم الفلك في الصورة المفروضة وعلى هذا يكون عالما بخصوصيات
الاشخاص ولا يعزب عن علمه شيء من الجزئيات بوجه من الوجوه
كما لا يعزب عنه شيء من الكليات فلا ينافي ذلك ما تقرر من ان
ذاته علم بكل واحد واحد من معلولاته ولا ينافي ما ذهب اليه المتكلمون
من انه عالم بالاشخاص الجزئية بخصوصياتها بل يؤكده فلا يستقيم تكفيرهم
في ذلك وما تقرر به الحكماء ههنا هو ان علمه تعالى بخصوصيات الاشخاص
لا يمنعه عن فرض الشركة فيها بخلاف احساسنا بها ولم يقم دليل عقلي
ولا دليل سمعي على ان علمه تعالى بها يمنعه عن فرض الشركة فيها حتى يستقيم
تكفيرهم في ذلك فمن كفرهم في ذلك حمل كلامهم على خلاف مرامهم وحسب
انهم ينفون علمه تعالى ببعض الاشياء اذ زعم انه ان الجزئية والمنع عن فرض
الشركة انما هو بواسطة زيادة خصوصية معتبرة في المدرك وان
من ادرك جزئيا حقيقيا ولم يمنعه عن فرض الشركة كان ذلك بواسطة

عدم الاطلاع على بعض الخصوصيات المقتضية للمنع المذكور وليس كذلك
لما عرفت من ان المنع عن فرض الشركة بسبب نحو من الادراك
لا بخصيص المدرك فتدبر وتبصر فان قلت العلم يتعين بتعين
المعلوم لان كل واحد يجد من نفسه ان علمه بالسماء مثلا مغاير لعلمه
بالارض فكيف يمكن ان يكون علمه تعالى بجميع الاشياء امرا واحدا قلت
العلم منه انفعالي وهو مثال للمعلوم مطابق له بحيث اذا وجد في الخارج
كان عينه وهذا النوع من العلم يختلف باختلاف المعلوم وعلمنا
بالاشياء من هذا القبيل ومنه فعلي وهو ليس مثالا للمعلوم حتى يختلف
باختلافه بل هو مبدا المعلوم ومصدره ولما كان مبدا جميع الممكنات
المختلفة ومصدرها امرا واحدا يكون ذلك الامر علما بجميعها ولا يلزم
المطابقة مع المعلوم في هذا النوع وعلم كل عقل بما هو معلول له من هذا
النوع عند الحكماء الفصل السادس في قدرته قال العلامة المحقق — في قدرته
الطوسي لا شك ان الحيوان قد يصدر عنه افعال لا شعور له بها فضلا
على القدرة عليها والارادة لها وذلك كالنمو وهضم الغذاء وقد يصدر
منه افعال يشعر بها ويصدر عنه بحسب قصده الى ذلك وصحة
صدورها عنه غير قصده اليه فيه بما يصح صدور فعل عنه ولا يقصد
وربما يقصد امرا لا يصح صدوره عنه فصحة الصدور هو المسمى بالقدرة — واللاصدور

وهي لا يكفي في الصدور الا ان يترجح احد الجانبين على الاخر والترجيح انما يكون
بالقصد الذي يسمى بالارادة او الداعي فان قلت اذا كان فاعلية الفاعل
لفعل وعلمه بذلك نفس ذات الفاعل كما سيجي لا يكون صدور مقابل
ذلك الفعل عنه ممكنا فلم يكن قادرا على هذا الفعل اذ قد اعتبر في القدرة
ان يكون تعلقها بالطرفين سواء قلت الملازمة ممنوعة فان صدور ذلك
الفعل عنه بواسطة انه يستعد لصدوره عنه دون مقابله لانه اكمل
من مقابله لا بواسطة ان ذات الفاعل يستدعي خصوصية ذلك الفعل
حتى لو كان مقابله اكمل يصدر عنه ويكون فاعلية وعلمه بذلك نفس
ذاته فتامل وقال ايضا اذا صدر عن القادر شي فقد حضر عنده ويكون
باعتبار الصدور عنه معلولا وباعتبار الحضور عنده معلوما والجهة التي
باعتبارها حضر يسمى بالعلم وان بين القادر وبين الموجد والموثر فرقا
وهو ان القادر لا يطلق على الموثر الا عند كونه يصح صدور الاثر عنه و
الموجد والموثر يطلق عليه عند كونه بحيث يجب صدور الاثر عنه
وان الايجاد اذا لوحظ من غير اعتبار العلم والارادة فلا اولى ان يوصف
بالقدرة فان الايجاد عنه حاصل وعند اعتبار العلم والارادة يجب هذا
كلامه فان قلت لم حكم بانحصار مرجح احد طرفي المقدور على الاخر في
القصد ولا يجوز ان يرجح بشي اخر قلت لان كون الترجيح بالقصد

معتبر

معتبر في القدرة لئلا ينتقض بمثل الرعشة فانه وان صح صدورها ولا صدورها
عن المرتعش وهو شاعر بها لكنه ليس قادرا عليها لان ترجح صدورها ليس
بالقصد فالقدرة صحة صدور الفعل ولا صدوره عن الشاعر بصدوره عنه
اذا كان يرجحه بالقصد قال بعض الحكماء الجهة التي بها تتحقق القدرة والقادرية
انما هو الفاعلية اما بالقوة او بالفعل وعلم الفاعل بفاعليته والفاعل العالم
بفاعليته منه ما يكون فاعليته وعلمه بفاعليته مغاير الذاته وعارضا لها
بسبب خارج كالانسان وساير الحيوانات والقسم الاول قادر بذاته لان
جميع الامور المعتبرة في القدرة نفس ذاته والقسم الثاني قادر بغيره ولا يخفى
ان القادر بذاته اتم قدرة لانه يمتنع عليه مقابل القدرة وهو العجز بخلاف
القادر لغيره وقال المتكلمون انها من الكيفيات النفسانية ويغاير الطبيعة
والمزاج بمقارنته الشعور والمغايرة في التابع وصحة للفعل بالنسبة الى
الفاعل وتعلقها بالطرفين على السواء ومقدم على الفعل بوجهين الاول انه
لو لم يكن قبل الفعل لما كان الكافر مكلفا بالايمان حال الكفر والتالي باطل
بالاجماع فالمقدم مثله بيان الملازمة انه ح لا يكون الايمان حال الكفر مقدورا
للكافر والتكليف لغير المقدور غير واقع لقوله تع لا يكلف الله نفسا الا
وسعها والثاني ان القدرة وكونها مع الفعل متنافيان لان القدرة يلزمها
كونها محتاجا اليها لا جل ان يدخل الفعل من العدم الى الوجود وتنافي

الملزومات لازم للتنافي بين اللوازم فالقدرة لا يكون مع الفعل واجيب
عن الاول بان تكليف القادر في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال فان قيل
ان استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة فيه على الايمان وان يتبدل بالايمان لم يكن
مكلفا فيه لاستحالة التكليف بتحصيل الحاصل فينافي التكليف والقدرة التي
هي شرطه اجيب بان التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور واللازم منه
ان يكون المكلف به معدوما في زمان وجوده واما كون القدرة مجامعة للتكليف
فلا على ان التكليف بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان بتحصيل آخر به
لا بذلك التحصيل وح جاز ان يستمر التكليف حال القدرة اوليه بحث
اما اولا فلان التكليف الذي ارتكبه المجيب مخصوص بمن آمن بعد الكفر
او كفر بعد الايمان فانه لما آمن صدق عليه انه قادر على الايمان على التقدير
الذي فيه الكلام وهو ان يكون القدرة على الفعل الا قبل اما الكافر الذي
لم يؤمن اصلا لم يكن قادرا على الايمان على التقدير المذكور قطعا فلزم ان لا يصح
تكليفه واما ثانيا فلان تكليف الفاعل حال الفعل بذلك التحصيل وان
لم يكن محالا لكنه لا طائل تحته كما لا يخفى فسقط ما ذكره في العلاوة الفصل
السابع في ارادته فان المحقق الطوسي في شرحه لمسالة العلم الارادة في الحيوان
هو شوق الى حصول المراد وداع يدعو الى تحصيل لما يتخيل او يعقل من لائه
ولما كان ذاب العقلاء ان يصفوا باريهم بما هو اشرف طرفي النقيضين

في ارادته

وحسبوا ان كل ما يوجد بارادة يكون اشرف مما يصدر الفعل عنه من
غير ارادة وصفوه في كل ما يوجد بالارادة وهي اخص من العلم ومترتبة
عليه لان كل ما لا يعلم لا يمكن ان يراد وقد يعلم ما لا يراد والمتكلمون ذهبوا
الى اثباتها فمنهم من قال انه صفة زايدة على العلم قديمة او محدثة بها تخصص
المراد من المعلوم ومنهم من قال انه علم خاص بما في وجود المخلوقات من المصالح
الراجعة اليهم وهو الداعي الى الايجاد والحكماء زعموا انها العلم بنظام الكل
على الوجه الاتم الاكمل هذا كلامه وقد فسر جمع من المعتزلة الداعي باعتقاد
النفع سواء كان تعينا او غيره قالوا نسبة قدرة القادر الى طرفي المقدور
اعني الفعل وتركه بالسوية فاذا اعتقد نفعا في احد طرفيه يرجح ذلك الطرف
عنده وصار ذلك الاعتقاد مع القدرة مخصصا لوقوعه منه وقال الارا
ميل يعقب اعتقاد النفع لان كثيرا ما نعتقد نفعا في شيء ولا نريده الا
اذا وجدت فيتامل ورد بان ما ذكره من الميل انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل
ذلك الشيء قدرة تامة كالشوق الى المحبوب لمن لا يصل اليه اما في القادر
التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور اقول هذا الرد مردود اذ قد استدل
المستدل على ان اعتقاد النفع في شيء غير ارادته فان في كثير من الصور نعتقد
نفعا في شيء ولا نريده فيكون اعتقاد النفع غير الارادة ولا يلزم ما ذكره
الراد ان يصير اعتقاد النفع ارادة بل غاية ما لزم من ذلك انه يحصل بعض

دة

الانفعال من القادر بدون الميل الذي هو الارادة فكيف يستقيم وكلامه
بذلك ثم الظاهر ان الشوق الى الشيء هو الميل اليه وهو غير ادراكه بل امر
تابع لادراكه والعلامه المذكور مع انه صرح فيما نقلنا عنه بان ارادة
الحيوان شوق كذا جزم في التجريد بانها نوع من العلم وزعم الاشاعرة ان
الارادة قد يوجد بدون اعتقاد النفع وميل تعقبه فلا يكون شيء منهما
لازما لها فضلا ان يكون نفسها فان الهارب من السبع اذا عين له
طريقان متساويان في الافضاء الى النجاة منه يختار احدهما بارادته ولا
يتوقف في ذلك على ترجيح احدهما لنفع يعتقده فيه ولا ميل يتبعه بل
يرجح احدهما على الآخر بمجرد الارادة فانا نعلم بالضرورة انه من دهشته
لا يخطر بباله سوى النجاة وانه لو لم يوجد المرجح لم يتوقف متفكرا حتى يغير
سيه السبع والمعتزلة ادعوا الضرورة بان من استوى عنده الطريقان
لا يرجح احدهما على الآخر باختياره الا لمرجح يختص بذلك الطريق فما دام الاستوا
لما يتصور منه الترجيح اصلا والتساوي من جميع الوجوه في الصورة المفروضة منه
ح ولا يلزم من فرض التساوي وقوعه قالوا اذا فرض تساوي الطريقين
في النجاة فان طبيعته يقتضي سلوك الطريق الذي على يساره لان القوة
في اليمين اكثر والقوي يدفع الضعيف كما هو المشاهد فيمن يدور رجه
على عقبه والجواب مع الظ والمعارضة بالظ اقول الجواب منظور فيه

اما اولا فلان الظ التي ادعاها هي ان الهارب لا يلزم ان يخطر بباله طلب
المرجح ولا اختيار احد الطريقين لشعوره لمرجح هذا الطريق والظ التي ادعاها
الاشاعرة والمعتزلة على ما هو الظ انه لم يترجح احد الطريقين لمرجح مختص في نفس
الامر يمتنع ان يسلكه الهارب ولا شك انه لو لم يترجح احدهما على الآخر في نفس
الامر لمرجح وتساويا اي الطريقان بالقياس الى جميع ما هو سبب حركة الهارب
نحوهما ومع ذلك تحرك في احدهما دون الآخر يلزم تحقق الخاص بسبب
يستدعي العام وذلك مستلزم لترجح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح قال
بعض المحققين لا تسمع كلام من يقول يصدر الفعل من القادر من غير ترجح
احد الطرفين متمسكا باشد جزئية فان الترجح غير العلم بالترجح وانه انما يحتاج
الى الترجح لا الى العلم به فهاتان الضرورتان كلتاهما مطابقتان للواقع لكن
لا تعارض بينهما لجواز ان لا يلزم شعور الهارب لمرجح احد الطرفين و
يلزم وجوده في نفس الامر نعم لو ادعى المعتزلة ضرورة شعور الهارب لمرجح
احدهما على الآخر وادعى الاشاعرة ضرورة جواز سلوك احد الطريقين
مع انتفاء المرجح في نفس الامر كانت الضرورتان متعارضتين واما ثانيا
فلانا لا نسلم ان الارادة في الصورة المذكورة بدون اعتقاد النفع فان المراد
بالنجاة التي سلم الاشاعرة انها يخطر ببال الهارب ليس ان يتصور النجاة
كما لا يذهب على ذي مسكة بل ان يصوق بان في الهرب نجاته وهو اعتقاد

النفع فی الصورة المذکورة واستدل علی مغایرتها للشهوة التی هی توقان
النفس الی الامور اللذیذة بان الارادة قد یتعلق بنفسها بخلاف الشهوة
فانها لا یتعلق بنفسها بل یتعلق باللذات واذا ذکرت متعلقه بنفسها
کانت مجازا عن الارادة کما قیل المریض ما یستهی فقال اشتهی یعنی ارید ان
اشتهی وبان الانسان قد یرید شرب الدواء البشع ولا یشتهیه وقد یشتهی
الطعام اللذیذ ولا یریده اذا علم ان فیه هلاکه فقد وجد کل منهما بدون
الآخر وقد یجتمعان فی شیء واحد فبینهما عموم من وجه بحسب الوجود
اقول لا خفاء فی انک تقدر ان یقصد بعض الاشیاء وان لا یقصد والقصد
قد یصلح لان یتعلق به القدرة وقد لا یصلح لذلک وعندی ان الارادة هی
هذا القصد الصالح لان یتعلق المقدور والاشتهاء میل طبیعی غیر صالح
لذلک یعاقب المکلف بارادة المعاصی عند بعض ولا یعاقب باشتهائها
اتفاقا الفصل الثامن فی حیوة حیوة الحیوان صفة یقتضی الحس والحرکة
واستدلوا علی مغایرتها القوة الحس والحرکة ولقوة التغذیة الحیوانیه بان
الحیوة موجودة فی العضو المفلوج وفی العضو الذابل ولا التشارع
علیهما التعفن کما فی المیت من غیر حس وحرکة فی المفلوج ومن غیر اغتذاء
فی العضو الذابل واعترض بان عدم الحس والحرکة وعدم الاغتذاء لا یدلان
علی عدم قوة الحس والحرکة وعدم قوة التغذیة لجواز ان یوجد القوة ولا یصدر

عنه

عنه الاثر لمانع من جهة القابل واجیب بان ما یصدر عنه بالفعل اثر الحیوة
لحفظ العضو عن التعفن باق وما یصدر عنه بالفعل الحس والحرکة والتغذیة
غیر باق والباقی غیر الذابل ورد بانه یجوز ان یمتنع قوة بعض آثارها دون بعض
لخصوصیة المانع بالنسبة الی ذلک البعض اقول لا یشتبه علی المتدرب فی
الصناعة ان القوی انما یعرف بآثارها لا بذواتها فاذا ثبت ان اثر قوة الحیوة
غیر اثر قوة الحس وغیر اثر قوة التغذیة کانا قوتین سواء کان الذات واحدة
ویصدر عنه اثرین بشرطین مثلا او کثیرة قال بعض الحکماء الجهة المعتبرة فی کون
الشیء حیا والحیثیة التی بها ولاجلها یصدق الحکم علی الشیء بانه حی هی ان یکون
الشیء دراکا فعالا وان لم یکن عالما وفاعلا لکل شیء بل لبعض الاشیاء وان
لم یکن عالما وفاعلا بذاته بل بواسطة القوی والآلات وغیرها واذا کانت
الجهة المعتبرة فی کون الحی حیا ما ذکرناها ویستحیل ان یکون عالمیه عالم وفاعلیة
فاعل ابعاد اعالیة الحق الاول وفاعلیه لم یعادله شیء آخر فی معنی الحیوة و
حقیقته بل کل حیوة غیر حیوته بمنزلة اثر الشیء ورسمه وقال بعض المحققین
المستند فی اثبات حیوته تعالی هو ان العقلاء یصفونه بالطرف الاشرف
من طرفی النقیض ولما وصفوه بالعلم والقدرة ووجدوا ان من لا حیوة له
ممتنع الاتصاف بهما وصفوه بالحیوة لا سیما وهی اشرف من الموت
الذی یقابلها ونعم ما قال واحد من اهل بیت النبوة هل سمی عالما وقادرا

الا لانه ذهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين وكل ما ميزتموه باوهامكم
في ادق معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود اليكم والباري واهب
الحيوة ومقدر الموت ولعل النمل الصغار يتوهم ان الله تع زبانيين فانهما
كمالها وتصورات عدمهما نقصان لمن لا يكونان له هكذا حال العقلاء فيما
يصفون الله تع فيه الحسب والى الله المفزع اقول يقصد ذلك قوله
تع سبحان ربك رب العزة عما يصفون الفصل التاسع في سمعه وبصره قد
علم بالضرورة من دين نبينا عم ان الباري تع سميع بصير والقران والحديث
مملوة بحيث لا يمكن تاويله ولا انكاره وايضا الاجماع منعقد عليه فلا حاجة
الى الاستدلال عليه كما هو حق ساير الضروريات الدينية فذهب الشيخ
ابو الحسن الاشعري الى ان السمع نفس العلم بالمسموعات والبصر نفس
العلم بالمبصرات وذهب ساير المتكلمين الى انهما صفتان زايدتان على العلم و
لما دلت القواطع العقلية على انه تع منزه عن الالات قالوا احتياج الى
الالة بسبب عجزنا وقصورنا وذات الباري تعالى لبرائته عن القصور يحصل
له بلا الة ما لا يحصل لنا الا بها واورد عليهما انه يلزم تعدد القدماء اقول لا شك
ان السماع والابصار نوعان مخصوصان من العلم بالمعنى الاعم وان تخصيصهما
انما هو بانكشاف معلومهما بوجهين مخصوصين بهما وان من له هذان
النوعان من العلم كان سميعا بصيرا وان السمع والبصر ما يتصف به الشيء

بالسماع والابصار ولما ثبت ان الباري تع عالم بجميع الاشياء من جميع الوجوه
بذاته فلا محالة يكون عالما بالمسموعات والمبصرات بالوجه الذي يدركهما
الحواس بذاته فيكون له هذان النوعان من العلم بذاته اذ لم يقم دليل عقلي ولا سمعي
على ان هذين النوعين من العلم يجب ان يكون بالحواس واذا كان له هذان
النوعان من العلم اللذين هما السماع والابصار يكون بمنزلة السمع والبصر وعلى
هذا يصدق عليه السميع والبصير بالحقيقة بلا تكلف ولا يلزم تعدد القدماء
لان السمع وكذا البصر كالعلم نفس الذات باعتبار الفصل العاشر في كلامه
تواتر عن الانبياء عليهم الصلوة والسلام انه تعالى متكلم وقد ثبت صدقهم
بدلالة المعجزات من غير توقف على اخبار الله تع بصدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور
ولا خلاف لارباب الملل والمذاهب في كون الباري تع متكلما وانما الخلاف
في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه وذلك لان هنا قياسين متعارضين
احدهما ان كلامه صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه قديم وثانيهما
ان كلام الله تع مولف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما
هو كذلك فهو حادث فكلامه حادث فاضطروا الى القدح في احد
القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقية النقيضين
فالحنابلة قالوا كلامه حروف واصوات يقومان بذاته تع وانه قديم
وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف ايضا قديمان فضلا عن

المصحف فهو لا يصححون القياس الاول ومنعوا كبرى القياس الثاني وانكروا
وافقوا الحنابلة في ان كلامه حروف واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم
زعموا انها قايمة بذاته تع لتجويزهم قيام الحادث بذاته تع فقد قالوا بصحة
القياس الثاني وقدحوا في كبرى القياس الاول والمعتزلة قالوا كلام الله تع
اصوات وحروف كما ذهب اليه الفرقتان المذكورتان لكنها ليست
قايمة بذاته تع بل خلقها الله في غيره كجبرئيل والنبي عليهما صلوات الله و
سلامه ومعنى كونه متكلما انه خلق الكلام في بعض الاجسام وهو حادث
كما ذهب اليه الكرامية فهم ايضا صححوا القياس الثاني لكنهم قدحوا في
صغرى القياس الاول والاشاعرة قالوا كلام الله تع ليس من جنس الاصوات
والحروف بل هو معنى قايم بذاته يسمى الكلام النفسي وهو مدلول الكلام
اللفظي المركب من حروف وهو قديم فقد صححوا القياس الاول وقدحوا
في صغرى القياس الثاني والمعتزلة تمسكوا بوجوه الاول انه علم بالضرورة من
دين محمد صلى الله عليه وسلم حتى العوام والصبيان ان القران هو هذا
الكلام المولف المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم
بالاستعاذة وعليه انعقاد اجماع السلف واكثر الخلف الثاني ان
ما اشتهر وثبت بالنص والاجماع من خواص القران انما يصدق
على هذا المولف الحادث لا المعنى القديم وتلك الخواص كونه ذكرا لقوله

تع وهذا ذكر مبارك وقوله انه لذكر لك ولقومك عربيا لقوله تع انا انزلناه
قرانا عربيا منزلا على النبي صلى الله عليه واله وسلم لشهادة النص بذلك
الآية واشالها مسموعا بالاذان لقوله تع حتى يسمع كلام الله مكتوبا في المصاحف
للاجماع فان قيل المكتوب في المصحف هو الصور والاشكال لا اللفظ والمعنى
قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجايية نعم المثبت في
المصحف هو الصور والاشكال مقرونا بالتحدي لكونه معجزا اجماعا مفصلا
الى سور وآيات لقوله تع كتاب احكمت اياته ثم فصلت قابلا للنسخ وهو
من آيات الحدوث لانه اما رفع او انتهاء ولا شيء منهما يتصور في القديم لان
ما ثبت قدمه امتنع عدمه واردا على عقيب ارادة التكوين لقوله تع انما امره
قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون اذ معناه اذا اردنا شيئا قلنا
له كن فيكون فقوله كن امر وهو قسم من كلامه متاخر عن الارادة الواقعة في
الاستقبال لكونه جزاء اقول فيه نظر اذ لا يلزم من كون الكتابة تصوير اللفظ
بحروف هجايية ان يكون المكتوب لفظا فان نقش الفرس على الجدار مثلا تصوير
الفرس بالنقش ومن اليقين ان المنقوش ليس فرسا بل نقشه المشعر به فكذا
المكتوب صورة اللفظ المشعر لا نفسه واجاب الاشاعرة عنهما بانه لا نزاع
في اطلاق اسم القران وكلام الله تع بطريق الاشتراك على هذا المولف الحادث
وهو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء واليه يرجع

للخواص التي هي من الصفات للحروف وسمات الحدوث واطلاق هذين
اللفظين عليه ليس بمجرد انه دال على كلام الله القديم حتى لو كان مخترع هذين
الالفاظ غير الله تعالى لكان هذا الاطلاق بحاله بل لان له اختصاصا اخر به تعالى
وهو انه اخترعه بان اوجده اولا الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قران
مجيد في لوح محفوظ والاصوات في لسان الملك لقوله تعالى انه لقول رسول
كريم ثم اختلفوا فقيل هما اسمان لذلك المولف المخصوص القايم باول لسان
اخترعه الله تعالى فيه حتى ان ما يقراه كل احد سواه بلسانه يكون مثله لا عينه وللاصح
انه اسم له من حيث تعين المحل فيكون واحد بالنوع ويكون ما يقراه القاري
اى قاري كان نفسه لا مثله وهكذا الحكم في كل شعر وكتاب بالنسبة الى
مولفه وعلى التقديرين قد يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على البعض
وقد يجعل اسما للمعنى الكلي صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه اقول في
الجواب نظر اما اولا فلان المعتزلة اقاموا ادلة ظاهرة على ان القرآن هو
الالفاظ المسموعة المولفة من الحروف وحكموا بان ذلك من ضروريات
دين نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ومن البين ان القياسين المتعارضين
المذكورين جاريان فيه والاشاعرة ما قدحوا في ادلتهم ولم ينكروا الضرورة
المذكورة بل سلموا ان القران بهذا المعنى هو المتعارف عند الجمهور وذكروا
في معرض الجواب ان القران معنى اخر لا يجرى فيه القياسان المذكوران

وذلك لا يجدي نفعا لظهور ان الاشكال في القران بهذا المعنى ولا يندفع
عنه الاشكال بان للقران معنى اخر لا يجرى فيه القياسان المذكوران كما لا يخفى
واما ثانيا فلان مدلول الكلام اللفظي مسميات الاسامي والعبارات وهي ليست
صورا ذهنية كما ذهب اليه الحكماء لان المتكلمين ينكرون الوجود الذهني
بل هي اعيان الموجودات كالسماء والارض ومن البين ان بعض الاعيان
جواهر قايمة بذواتها وبعضها اعراض قايمة بالجواهر ولا يظهر لقيامها بذاته
تعالى ولقيامها بغيره وجه وجيه تم لصاحب المواقف كلام في تحقيق الكلام
النفسي محصله ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر
القايم بغيره والشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم اصحابه
ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما يسمى
كلاما مجازا لدلالته على ما هو كلام حقيقة حتى صرحوا بان اللفظ حادث على
مذهبه ايضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام
الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف
مع انه علم من الدين ضرورة انه كلام الله حقيقة وكعدم كون المقرو والمحفوظ
كلام الله حقيقة وكعدم التعارض والتحدي بكلام الله الحقيقي الى غير ذلك مما
لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به
المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قايما

بذاته القديم تع وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسنة محفوظ في
الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف
والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ
بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث
يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذي
ذكرناه وان كان مخالفا لما هو عليه متاخروا اصحابنا الا انه بعد التامل يعرف
حقيقته واورد عليه ان من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف انما يكفر اذا
اعتقد انه ليس كلام الله تع بمعنى انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد
انه ليس كلام الله تع بمعنى انه ليس صفة قائمة بذاته تع بل هو دال على صفة حقيقية
له بل هو من مبدعات الله تع ومخترعاته بان اوجده في لسان الملك او في
لسان النبي عليهما السلام واوجد النقوش الدالة عليه في اللوح المحفوظ فليس
من الكفر في شيء بل هو مذهب اكثر الاشاعرة فلا ينبغي ان يتوهم كونه كفرا
وما ذكره من ان ترتب الحروف في اللفظ دون الملفوظ فذلك امر خارج
عن طور العقل وما ذلك الا كان يتصور حركة يكون اجزاؤها مجتمعة في
الوجود ولا يكون لبعضها تقدم على بعض اقول قد حقق في موضعه ان الحروف
هيئات عارضة للاصوات والصوت حركة الهواء او الهواء المتحرك
حركة مخصوصة فيكون الحروف قائمة بالهواء والكلام مركب منها فيكون الكلام

لا محالة قائما بالهواء ايضا ومن البين ان الهواء ليس قائما بالمتكلم حتى يقال
ما قام به قام بالمتكلم بالواسطة فاذن نسبة الكلام الى المتكلم ليس بقيامه به
بل نسبته اليه بان المتكلم يعين الحروف ويميز بعضها عن بعض وكذا الكلمات
والتراكيب وذلك التميز والتعيين كما يكون بالمخارج يكون بالكتابة فان
نقوش الكتابة موضوعة بازاء الحروف لانها تصوير اللفظ بحروف هجائية
وذهبوا الى ان المكتوب ملفوظ كما نقلناه آنفا فكما ان من يعين حروف
الكلام ويميزها بالمخارج وكذا كلماته متكلم بها كذلك من يعينها ويميزها بنقوش
الكتابة متكلم بها والظاهر ان القول في متعارف الجمهور اعم من النوعين
فانه كما يقال لمن يعين الحروف بالمخارج انه قال كذا كذلك من عينها بنقوش
الكتابة يقال انه قال كذا الا ترى الى قولهم قال الشيخ في الشفاء كذا وفي الاشارات
كذا وكذا وامثال ذلك اكثر من ان يحصى وكذا التكلم اعم من النوعين واذا كان
اعم والباري تع فكتب القرآن في اللوح المحفوظ كان متكلما به وصح انه
انه قائل بالقرآن المجيد بلا احتياج الى التمحلات المذكورة كما ان من كتب
احكاما يقال انه متكلم بهذه الاحكام الحكم وقائل بها فان قلت تكلمه بالقرآن
على ما ذكرت عبارة عن كتبته على اللوح المحفوظ وكتبته عليه لا يخلو من ان
يكون قديما او حادثا فان كان قديما يلزم تعدد القدماء وان كان حادثا
يلزم ان يكون تع محلا للحوادث قلت نختار انه قديم ولا يلزم تعدد القدماء

اذ مرجع كتبه القرآن على اللوح الى علمه تعيين حروفه وكلماته وكيفية تركيب
بعضها مع بعض وتميز بعضها عن بعض على ما هو عليه فى الوجود والى ذلك
اشار المعلم الثانى فى الفصوص بقوله علمه الاول لذاته لا ينقسم علمه الثانى عن ذاته
اذا كثر لم يكن الكثرة فى ذاته وما يسقط من ورقة الا يعلمها من هناك تجرى
القلم فى اللوح هذا كلامه والحاصل ان علمه بالاشياء على الوجه الذى هى عليه
فى الوجود بمنزلة نقش الاشياء وكتبته على لوح الوجود ولما كان علمه بالاشياء
لعلمه بانه نفس ذاته كما عرفت فى فصل العلم لم يلزم تعدد القدماء فى نفس
الامر وقدم وجه كثرة علمه بالاشياء فارجع اليه واعلم ان هذا الذى ذكرناه هو
جريان القلم على اللوح فى عالم علمه تع وهو عالم الامر الذى بين عالم الربوبية وعالم
الخلق والجريان الآخر على لوح الافلاك فى عالم الخلق حيث خلق الله تع فيها الدرجات
والكواكب وحركاتها وانظار بعضها مع بعض بحيث يدل على تعيين الاشياء
وتميزها واحوالها واوقاتها وبالجملة ما هى عليها فى الوجود ومن وفقه الله لقراءة
ما كتب فيها على لوح الفلك يقرأه منه الفصل الحادى عشر فى القضاء و
القدر للفظ القضاء والقدر معان كثيرة وما يبحث عنه ملايم لقوله تع الا امرأته
قدرناها من الغابرين فقضاء البارى تع اقتضاؤه فى الازل لما سيكون من الاشياء
على وجوه معينة مخصوصة منطبقة على ما عليه الاشياء فى الوجود والقدر حصول
الاشياء فى الكون على ما وفق ما فى القضاء فان قلت لما وجب ان يكون حصول

لا

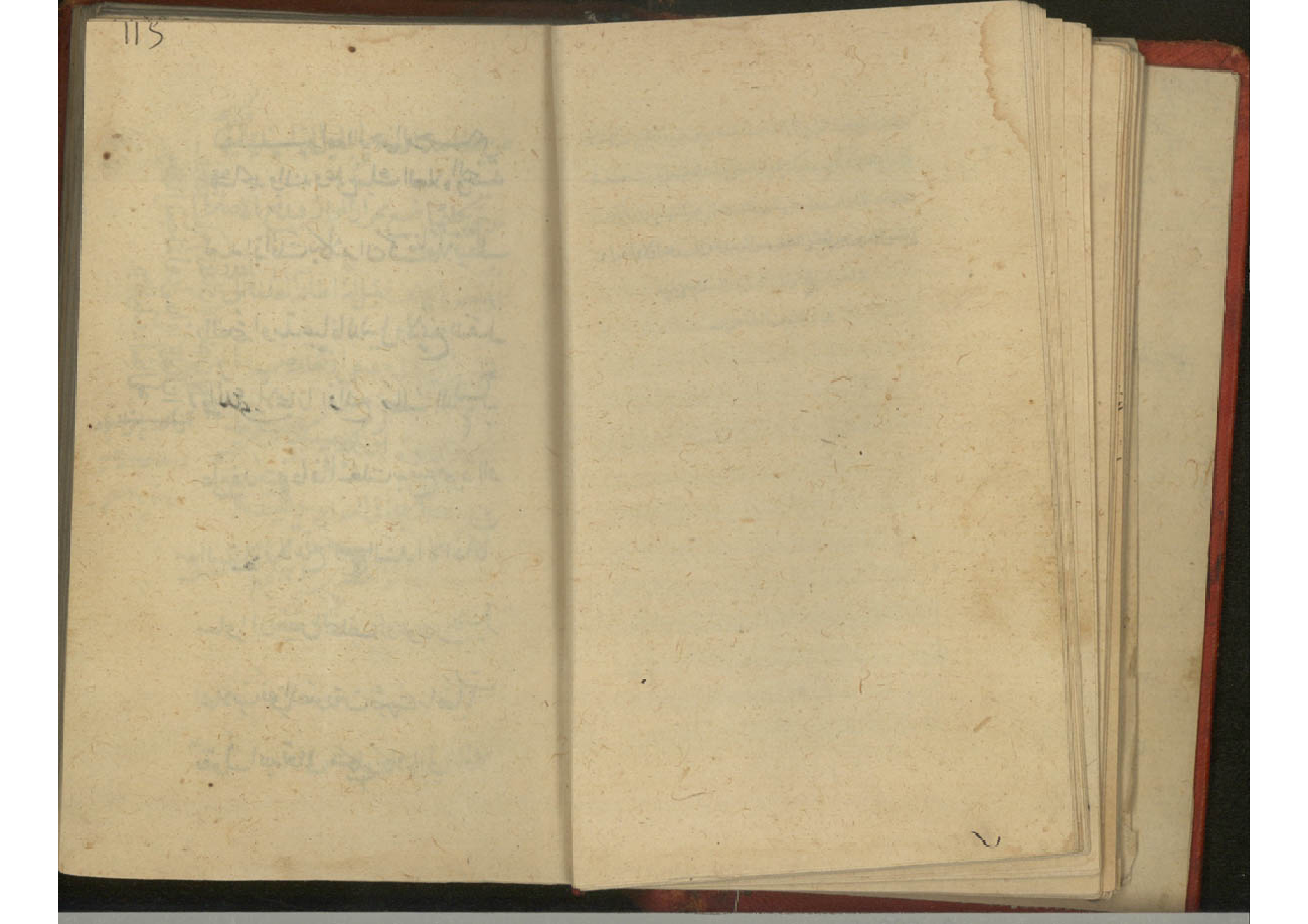
الاشياء فى الكون على وفق القضاء الازلى كان جميع الافعال بقضاء الله وقدره
فكان كفر الكافر وفسق الفاسق ايضا بقضاء الله وقدره ولما لم يقدر العبد على
تغيير ما قضى الله عليه وقدره لم يقدر الكفار على الايمان ولا الفساق على التقوى
واذا لم يكونوا قادرين عليهما لا يصح تكليفهم بهما لقوله تع لا يكلف الله
نفسا الا وسعها قلت لا يلزم من عدم قدرة العبد على تغيير المقدر الازلى
ان لا يقدر على فعل لانه وانما يلزم ذلك لو لم يكن المقدر فى الازل ما اختاره
العبد فيما لا يزال بارادته من الطرفين المقدورين لبيان ذلك ان البارى تع
علام الغيوب ويعلم فى الازل مثلا ان الكافر القادر على كل واحد من الايمان
والكفر يختار الكفر فيما لا يزال بارادته او بكسبه عند من يقول بالكسب
فقدر كفره وكتبه فى اللوح المحفوظ وان المومن القادر على كل واحد منهما
يختار بارادته الايمان فقدر ايمانه وكتبه فيه نظير ذلك ان يكون لزيد
طريقان الى مقصد عال وسافل وله قدرة على قطع كل واحد منهما حين ارادة
قطعه وقبل ان يريد قطع احدهما وشرع فى القطع يعلم عمرو ان زيدا بارادته
سيختار الطريق العالى ويقطعه وكتب ذلك فى كتاب فكما ان علم عمرو و
كتبته فى الصورة المفروضة لا ينافى قدرة زيد على قطع الطريق السافل
كذلك علم البارى وتقديره كفر الكافر لا ينافى قدرة الكافر على الايمان وكذا علمه
وتقديره ايمان المومن لا ينافى قدرة المومن على الكفر والحاصل ان البارى تع

يقدر من طرفي المقدور ما يعلم ان العبد بارادته يفعل لا انه يقدر فعلا ثم
يلجئ العبد على ان يفعل فاعرف ذلك الفصل الثاني عشر في ساير
صفاته منها الحكمة وحكمته ايجاد الموجودات على احكم وجه واتقنها و
شوق ما هو ناقص منها الى كمالها شوقا ملايما بحالها ومنها الجواد وجوده
فيضان الخير عنه من غير بخل ومنع وتفويض على كلامه من يقدر ان يقبل
بقدر ما يقبل ومنها العناية وعنايته علمه بنظام الكل على ما هو عليه ونظام
كل جزء نظاما تابعا لذلك النظام وداخلا فيه ومنها اللطف ولطفه تصرفه
في جميع الذوات والصفات دايما تصرفات كلية وجزئية من غير شعور من
غيره بذلك ومنها الهداية وهدايته هبة الشعور بكل ذي شعور بما هو
اليق به ليطلبه دون ما ليس هو اليق به ومنها الازلية وازليته اثبات
السابقية على غيره ونفي المسبوقية عنه ومن تعرض للزمان او الدهر او السرمد
في بيان ازليته فقد ساوى غيره معه في الوجود ومنها الوحدانية ووحدانيته
نفي ما عداه معه فان كل كثرة محتاجة الى احاد هي مباديها والمبدا الاول الذي
لا مبدا له يمتنع ان يكون فيه كثرة بوجه من الوجوه والا كان له مبدا فلم يكن
هو مبدا وقد فرض مبدا هف ومنها الملكية وملكيته استغناؤه عن
كل شي واحتياج كل شي غيره اليه ومنها التمامية وتماميته ان يكون حاصلا ل
كل ما من شانه ان يحصل له لبراءته عن التغير والانفعال ومنها فوق التمامية

وهو

وهو ان يحصل منه جميع ما من شانه ان يحصل لغيره ومنها الحقية وحقيته هي
ثبوته دايما بالوجوب ووجوده بالذات ومنها الخيرية وخيريته انه وجود بحت
فان الوجود هو الخير والعدم هو الشر كما حقق في موضعه واذا كان كذلك
كان الوجود البحت اشد خيرية من الوجود الغير البحت ومنها القهر و
التجبر وقهره انتزاعه من مواد الكاينات ما لا يستحقه من الصور والاعراض
وتجبره جبر المواد المقهورة بما يستحقه من الصور والاعراض ومنها القيو ميّة
وقيوميته قيامه بذاته وقيام غيره خاتمة في تقسيم صفاته صفة الشي امر
يعقل للشي ولا يمكن ان يعقل الا معه كما ان العرض امر يوجد في موضوع ولا
يمكن ان يوجد الا فيه وصفاته ثلثة اقسام كل واحد منها يعقلها العقل عند
مقايسة غيره به اما صفته الحقيقية فهي كالحيوة فانها يعقلها العقل عند
اعتبار صحة القدرة والعلم وليس بالاضافة الى شي يكون بازائه فهذه يكون
بمقايسة العلم والقدرة والاضافية ككونه خالقا وربا فانهما يعقلان
بالاضافة الى مخلوق ومربوب يكونان بازائهما والسلبية ككونه ليس
جوهرا ولا عرضا فانهما يعقلان عند مقايسته الى الجوهر والعرض قال
العلامة المحقق الطوسي لا يلزم من ان يعقل امر لشي ان يكون ذلك الامر
موجودا في نفس الامر بدليل على ذلك قولهم في رسم المضاف انه الامر الذي
يعقل بالقياس الى غيره والاقسام الثلثة المذكورة كلها ثابتة في العقل و

موقوفة على وجود الغير والى المقايسة بينه وبين غيره ولا يلزم من الاتصاف
بالانواع الثلثة تركيب وكثرة واذا نفى ماعداه عنه لم يثبت صفة
لاحقيقية ولا اضافية ولا سلبية وذلك النفى هو التوحيد وما يكون
فى نفس الامر من غير تعقل النفى هو الوحدة والحمد لله اولا واخرا و
ظاهرا وباطنا والختم بالصلوة والسلام على نبيه
واله الطيبين الطاهرين
م



بسم الله الرحمن الرحيم

لك الحمد والمنة وعلى نبيك الصلاة والتحية

بعد اذا قلت بكلام ان كنت ناقلا فيطلب

الصحة او مدعيا فالدليل ولا يمنع النقل

والمدعى الا مجازا اذ المنع طلب الدليل

على مقدمة فاذا اشتغلت به منع مجردا او

مع السند ولا ينفع ~~منع~~ السند الا اذا كان

مساويا او نقض بالتخلف او عورض بدليل

الخلاف ففي الصورتين صرت مانعا بات

تقول الله تعالى متكلم بكلام ازلي ناقلا

عن المقاصد او مدعيا بدليل انه اسند اليه وكلم الله

موسى تكليما فيمنع بجواز المجاز فيدفع بالاصل

او ينتقض بالتخلف فيقال انه اضافة القدرة الى المقدور

فيمنع مستندا بانه حقيقي او يعارض بانه

مترتب الحروف ~~ان الكلام مركب عن الحروف~~

~~جعل الكلام عليها في المواد دليلا~~

تمت الرسالة العضدية في ٢٠ محرم ٩٤٠

ان الكلام في المواد
والماده يمنع
ان يقال لو نعلم
صح

قال رسول الله
[illegible]
قال امير المؤمنين
اكثر منا [illegible]
[illegible]
الى [illegible]

رح [illegible] المصنف

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قوله الحمد هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل والمراد بالجميل
الاختياري لانه صفة للفعل وهو الاختيار كذا ذكره المص رحمه الله
في حاشيه شرح الكشاف والمدح يعم الاختياري يقال مدحت اللؤلؤ
على صفائها ولا يقال حمدتها وقيل المدح انه مخصوص بالاختياري
ومثال اللؤلؤ مصنوع وقيل الحمد يعم الاختياري وغيره ايضا كالمدح
بحث ان يكون المحمود عليه اختياريا بخلاف الممدوح عليه لانه اعم فتامل
قوله الذي هدانا قيل الهداية الدلالة على ما يوصل الى المطلوب وقيل
بل الدلالة الموصلة الى المطلوب ورجح الاول ونسب الثاني الى البعض
بقوله وامّا ثمود فهديناهم والاول اسعوض ايضا بقوله انك لا تهدي
من احببت واحتمال التجوز مشترك والمناقشة في امتناع حمله على هذا المعنى
مجال فتامل وقال المص في حاشيه الكشاف ما محصله انها تعدى بنفسها
وباللام وبالى ومعناها على الاول الايصال وعلى الثانيين اراءة الطريق
فافهم قوله سواء الطريق اي الطريق المستوي والصراط المستقيم والمراد
نفس الامر عموما ولك ان تخصه بالاسلام لكن الاول انسب قوله
وجعل لنا التوفيق خير رفيق التوفيق جعل الاسباب متوافقة وحاصله
الاسباب بآثارها نحو المسببات وقوله لنا ظرف من حيث المعنى متعلقة
برفيق لكن اللفظ لا يساعده لامتناع تقدم ما في حيز المضاف عليه
لا نفع الا حيث يصح وقوع العامل واما ان يتعلق بمحذوف المذكور

او يقال الظرف مما يتوسع فيه ويكفيه رائحة الفعل على ما افاده ماده
المص في قول صاحب التلخيص والكرة بالاصل جمعا واما تعلقه
بجعل فركيك من حيث المعنى كما لا يخفى على من له فطرة سليمة وقريحة
قوله والصلوة على من ارسله هدى قيل مصدر بمعنى الفاعل
والظاهر انه اسم للحاصل بالمصدر واطلق عليه مبالغة قوله
هو الاظهر مصدر مبني للمفعول اي ان يقتدى به قوله يتعلق
بالاقتداء ولا يليق تعلقه بليق فافهم قوله بالتصديق متعلق
بسعدوا والباء للسببية قوله بالتحقيق يحتمل تعلقه بسعدوا
والباء للسببية كما سبق في قوله بالتصديق والمعنى سعدوا
للحق وبلغوا اقصاه بسبب التحقيق والايقان ويحتمل الاستقرار
والمعنى هذا الحكم محقق لا ريب فيه فتامل قوله وبعد فهذا
اشارة الى المرتب الحاضر في الذهن سواء كان وضع الديباجة
قبل التصنيف او بعده اذ لا حضور للالفاظ المرتبة ولا لمعانيها
في الخارج فما قيل انه ان كان وضع الديباجة بعد التصنيف فالاشارة
الى الحاضر في الخارج لا يستقيم الا ان يراد الاشارة الى النقوش
الكتابية دون الالفاظ ودون معانيها ودون المركب
ثلثة او الاثنين منها ولا يخفى انه لا يناسب هذا المقام
لغاية تهذيب الكلام الا ان يحمل على المجاز تشبيها للمعبر بالمعبر عنه
وفيه نظر لا يخفى على المتفطن لان الحاضر من النقوش

لايكون الاشخاصا ومن البين ان ليس المراد وصف ذلك الشخص و
لاتسمية ذلك الشخص بذلك الاسم بل الغرض وصف نوعه و
تسميته وهو النقش الكتابي الدال على تلك الالفاظ المخصوصة
الموضوعة بازاء المعاني المخصوصة اعم من ان يكون ذلك الشخص
اوغيره مما يشاركه في ذلك المفهوم ولاشك في انه لا وجود لهذا الكلي
في الخارج فالانسان التي الحاصلة في الذهن على جميع التقديرات ومن
هنا علمت ان اسامي الكتاب من اعلام الاجناس عند المحقق فتفطن
قوله غاية تهذيب الكلام اي هذا الكتاب كلام مهذب غاية التهذيب
او تصنيف هذا الكتاب غاية تهذيب الكلام والثاني كما ترى وترجيح الاول
لايخفى قوله في تحرير المنطق والكلام اي تنقيحهما وتبيينهما بيانا خاليا
عن الحشو والتطويل بجوزية تشبيها للشمول العمومي بالشمول الظرفي و
استعارة في التي الموضوعة للثاني للاول قوله وتقريب المرام اي
هذا تقريب على صيغة الفاعل غاية التقريب للمرام الى الافهام ويحتمل
ان يكون التقريب معطوفا على التحرير والمعنى هذا غاية تهذيب
الكلام في تقريب المقاصد اي سوق الدليل على وجه يستلزم
المط قوله من تقرير عقائد الاسلام يحتمل ان يكون بيانا للمرام والتعلق
بالتقريب بعيد قوله عقائد الاسلام الاضافة بيانية او للملابسة ويكن
ان يراد بالاسلام اهله على طريقة المجاز المرسل او مجاز الحذف قوله
جعلته تبصرة بمعنى اسم الفاعل اي مبصرا وكذا تذكرة قوله لدى الافهام

اي سهم الغز قوله سيما الولد سي بمعنى مثل يقال هما سيان اي مثلان و
لاسيما لامثل وما زائدة او موصولة او موصوفة هذا اصله ثم استعمل
بمعنى التخصيص وقد يحذف لا في اللفظ لكنه مراد وعده النحاة من كلمات
الاستثناء ويجعلونه للاستثناء عن الحكم المتقدم للحكم عليه على وجه
اتم بحكم من جنس الحكم السابق وفيما بعده ثلثة اوجه الرفع على كونه خبر مبتدء محذوف و
الجملة صلة لما او صفته والنصب على الاستثناء والجر على الاضافة
وكلمة ما على الاخيرين زائدة وقد روي على الاوجه الثلثة قول امرئ القيس
ولاسيما يوم بدارة جلجل قوله القسم الاول في المنطق
القسم الاول وهو الطرف الاول من الكتاب على معانيه التي سبقت الاشارة
اليها من النقوش المخصوصة والالفاظ المخصوصة باعتبار دلالتها على المعاني المخصوصة
او المعاني المخصوصة من حيث عبر عنها بالالفاظ المخصوصة او المركب
اثنين منها او من ثلثها فمعانيه المحتملة سبعة ثلثة احادية و
ثنائية وواحدة ثلاثي وعلى التقادير فالظرفية في قوله في المنطق
مجازية اما للشمول العمومي مقام الشمول الظرفي وفي المعنى الثالث تكون
من قبيل الجزء في الكل بناء على ان المنطق مجموع المسائل قوله مقدمة
بكسر الدال وفتحها بمعنى ما ذكر قبل الشروع في المقاصد لارتباطها
به وبعدها فيها وهي مقدمة الكتاب واما مقدمة العلم فهو ما يتوقف عليه الشروع
في مسائله وهو معرفة حده وغايته وموضوعه فمقدمة الكتاب
من الكلام ومقدمة العلم من الادراكات التي يتوقف عليها الادراكا

سابل العلم فالمبتنى هو مقدمة الكتاب وادراكات بينها هو مقدمة
العلم فلا يرد ما قيل ان المحصل الامور الثلثة في المطول نفسها مقدمة العلم
وفي شرح الرسالة مقدمة الكتاب لانه انما جعل هناك بيان الامور الثلثة
مقدمة الكتاب لا ادراكاتها وجعل في المطول نفسها مقدمة العلم وادراكاتها
ادراكاتها الا انه تسامح في العبارة قوله العلم هو الصورة الحاصلة من
الشيء عند العقل لم يقل حصول صورة الشيء في العقل لما فيه من المسامحة من
حيث ان العلم هو نفس الصورة لا من مقولة الكيف على الاصح لا حصولها
الذي هو نسبة بين الصورة والعقل ولان المتبادر من صورة الشيء
الصورة المطابقة فلا يشمل الجهليات المركبة ولانه يخرج عنه العلم بالجزئيات
المادية عند من يقول بارتسام صورها في القوى والالات دون النفس
ان الشيء العلم هو مطلق الصورة الحاضرة عند المدرك سواء كانت
عين ماهيته وهو في التصور بالكنه او غيرها وهو في غيره وسواء
كانت تلك الصورة عين الصورة الخارجية وهو في العلم الحصولي
او عينها وهو العلم الحضوري وسواء كانت في ذات المدرك
كما في علم النفس بالكليات او في آلاتها كما في علمها بالمحسوسات
وسواء كانت عين المدرك كما في علم الباري تعالى شانه بذاته او
غيره كما في علمه بسلسلة الممكنات وقد يخص ههنا بالعلم الحصولي
او الحادث معللا بان الانقسام الى البداهة والكسبية انما
يجري فيها ولا حاجة اليه فان الانقسام يجري في المطلق وان لم يجر

في كل نوع منه على انه يحصل للطالب غير ضرورة داعية مع ان المعلم انسب
بقواعد الفن قوله ان كان ادعانا للنسبة فتصديق حصل (?)
على المعاني المشهورة وهي ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة لا فقيد (?)
فخرج منها التخييل فانه ادراك لوقوع النسبة او لا وقوعها وكذا الشك
والوهم ضرورة ان المدرك في جانب الوهم هو الوقوع او اللاوقوع
لا ان تلك الادراكات ليست على وجه الاذعان والتسليم بل
على سبيل الحصول والتجويز في هذا اشارة الى تحصيل الامر في المقام
وهو ان التصديق نوع آخر من الادراك مغاير للتصور بحسب ذاته
لا باعتبار المتعلق كما يشهد به الرجوع الى الوجدان وان التصور
ايضا مما يتعلق به التصديق اعني ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ولا
حجر فيه فيتعلق بكل شيء قوله والا فتصور سواء لم يكن ادراكا للنسبة اصلا
كتصور الاطراف او ادراكا لها لا على وجه الاذعان الا ان لا يسلك تلك
النسبة لعلة الاذعان كالنسب التقييدية والانشائية او بان يكون
قابلا لها لكن لم يحصل الاذعان بها كما في الصور المذكورة قوله ويقتضيهما
بالضرورة اي ياخذ كل من التصور والتصديق قسمان الضروري [illegible]
والاكتساب اي المكتسب بالنظر الضرورة [illegible] ان اقسام كل من
التصور والتصديق الى الضروري والنظري بديهي فان كل
عاقل يجد في نفسه انه يحصل له بعض التصورات والتصديقات
كتصور الحرارة والبرودة والتصديق بان الكل اعظم من الجزء

حجر اي منع

عن نظر واكتساب ويحصل لبعض آخر منها كتصور الملك والجن
والتصديق بان العالم حادث بالنظر والاكتساب وهذا الظن
اعني الاحالة الى البداهة اسلم من تكلف الاستدلال عليه اذ لو كان
الكل من كل نظريا لدار او تسلسل او بدّ بها لما احتجنا في شيء منها
الى الفكر فانه مع ما فيه من التوقف على امتناع الاكتساب التصديقية
من التصور ثم على حدوث النفس على ما هو المشهور لا يتم الا بدعوى البداهة
في مقدمات الدليل واطرافها وذلك كاف في نفي كسبية الكل فلا حاجة
الى الدليل عليه ثم لا بد من دعوى البداهة في ثبوت الاحتياج
الى الفكر وذلك بعينه دعوى البداهة في عدم بداهة الكل فظهر
ان الاستدلال يؤل بالآخرة الى دعوى البداهة في المطلوب فليكشف
اولا فافهم ذلك فانه مما تجده نفيسا وانظمه في سلك نظائره المشهورة
في هذه الحواشي قوله الضرورة والاكتساب بالنظر المشهور
تعريف الضروري والنظري بما يتوقف حصوله على النظر وما
لا يتوقف حصوله بلا نظر بالحدس لان صاحب القوة القدسية
يعلم المطالب كلها بالحدس ولا يمكن الجواب بانها تكون بديهيا
بالنسبة اليه نظريا بالنسبة الى غيره اذ حصول كل نوع لكل فرد ممكن
فلا يتوقف حصوله بالنسبة اليه على الفكر اذ التوقف ان لا يمكن
حصول الشيء الا بعد آخر والجواب انا لا نسلم ان التوقف ما ذكرتم
فانهم جوزوا تعدد العلل المستقلة للمعلول الشخصي على التناوب

بان يكون هناك علتان يمكن حصول المعلول لكل منهما او حصل
ابتداء ثم اذا وجد باحدى العلتين لا يمكن حدوث العلة الاخرى ولا شك
انه يمكن حصول المعلول بدون كل منهما لامكان وجود الاخرى فلو كان
التوقف ما ذكرتم لم يكن شيئا منهما علة له اذ العلة هو ما يتوقف عليه الشيء
هف بل التوقف هو الامر المصحح للفاء ولا شك ان حصول الصورة
المذكورة بتحقق تلك العلة يصحح المعلول وكذا اذا حصل علم بالكسب
يصح ان يقال حصل الكسب فوجد العلم وان امكن حصول ذلك العلم
بهذا الطريق سلمنا ذلك لكن لا نسلم امكان حصول هذا العلم المخصوص
بغير الكسب فان العلم الحاصل بالكسب غير الحاصل بالحدس بالشخص
ومن عرفهما بالاحتياج في تحصيله الى نظر وفكر وعدم الاحتياج فيه اليه
فان الفاقد للقوة القدسية حتى هو فاقد يصدق عليه الاحتياج في
تحصيل المطالب الى الفكر قطعا وهذا المعنى مراد من عرفهما بالتوقف
وعدمه ومن البين ان النظرية والبداهة يختلف باختلاف الاشخاص
والاوقات فتأمل قوله وهو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول
لما كان تعريف القسم الثاني الشامل بل القسم موقوفا على معرفة النظر عرفه
والملاحظة هو توجه النفس نحو المعلوم كما يظهر لك اذا حصل فيك صورة شيء
والتفات اليها وربما تختلف الملاحظة عن حصول صورة الشيء ان يحصل
تلك الصورة آلة للملاحظة غيرها للشيء كما في معاني الحروف وغيرها
فالنظر هو توجه النفس والتفاتها الى المعقول اي الحاصل صورة في

العقل لتحصيل امر مجهول تصورا كان المعلول والمجهول او تصديقا
واحدا كان التصور كما في الحد بالفصل وحده والرسم بالخاصة
وحدها او كثيرا كما في غيرهما واعلم ان النظر والفكر كالمرادفين على ما قاله
ناقد المحصل والمشهور في تعريفهما ترتيب امور معلومة للتادى الى مجهول
واورد عليه بانه يخرج منه التعريف بالمفرد كالفصل وحده والخاصة
وحدها والجواب بان المعرف يجب ان يكون معلوما بوجه بالتعريف
المركب من ذلك الوجه والمفرد او بان التعريف بالمفرد انما يكون بالمشتقات
وهي مركبة من حيث اشتمالها على الذات والصفة او من حيث
انها اعم بحسب المفهوم فلا بد من قرينة مخصصة فالتعريف
بالمركب من معنى المشتق والقرينة او بان التعريف بالمفرد
لا يتم بعضه وبتغيير بعضه الى نوع تكلف فلذلك عدل المصنف
هنا التعريف لشموله جميع افراد النظر بلا كلفة سواء كان بالمفرد او
المركب معلوما كان او مظنونا او مجهولا بالجهل المركب ثم اعلم
ان المراد بالملاحظة هو التوجه نحو المعلوم قصدا كما بينه على الباقي
سيما وقد قيد بالقاية فلا ينتقض بتعقل المبادي المرتبة دفعة
لانه ليس بقصد النفس واختيارها بل سنح لها بغير اختيارها
عقيب شوق لو تعب او بدونه فافهم **قوله** وقد يقع فيه الخطا
فاحتيج الى قانون يعصم عنه وهو المنطق اي قد يقع فيه الخطا
كما نشاهد من شاء من غيرنا اذ لولاه لما ساغ النتائج التي يتادى اليه

الافكار فاحتيج الى قانون اي قاعدة كلية يستنبط منها احكام الجزئيات
يعصم ذلك القانون عن الخطا اذا روعي وهذا تقرير وان
لا حاجة فيه الى اثبات عدم كفاية الفطرة الانسانية في التمييز بين الخطا
والصواب اذ وقوع الخطا في الفكر كاف في استلزام الاحتياج
الى العاصم عنه لو كانت لم يقع الخطا وقوعا ساقها حيا بلا عليه
لنظر قد الحقيقة والهيئة الاستقبالية الاستمرارية وطوى حد
نظرية المنطق وبداهته اذ لا حاجة اليه في بيان الحاجة فان قلت
وقوع الخطا انما يستلزم الاحتياج الى معرفة الطرق الفكرية وموادها على
الوجه الجزئي لا على وجه الكلي فقد ثبت الاحتياج الى الجزئيات لا الى
المنطق بل اليه فلا يتم التقريب قلت وقوع الخطا بالعقل يستلزم
عدم بداهة جميع تلك الطرق والمواد وتبين ان العلم اليقيني بالجزئيات
النظرية انما يحصل من الكليات فقد ثبت الاحتياج الى القانون
في اكتساب المطالب في الجملة ولا نعني بالاحتياج هنا الا هذا القدر
وفيه نظر وله جواب **قوله** وموضوعه موضوع العلم ما يبحث
فيه عن عوارضه الذاتية اي يرجع البحث فيه اليها وهي الخارج المحمول
الذي يلحق الشيء لذاته او لما يساويه لما ذكره المتاخرون وذلك البحث
اما بان يجعل موضوع العلم بعينه موضوع المسئلة ويثبت له ما هو عرض
ذاتي له كالجسم الطبيعي في قولهم كل جسم فله حيز طبيعي او بان يجعل
نوعه موضوع المسئلة ويثبت له ما هو عرض ذاتي له كالحيوان

في قولنا كل حيوان فله قوة اللمس وثبت له ما يعرضه لامر اعم
بشرط ان لا يتجاوز في العموم عن موضوع العلم صرح به ناقد الرسل
كقول الفقهاء كل مسكر حرام او يجعل عرضه الذاتي او نوعه موضوع المسند
ويثبت له العرض الذاتي او ما يخصه لامر اعم بالشرط المذكور كقولهم
كل متحرك بحركتين مستقيمتين لا بد وان يكن بينهما سكون
ما يبحث عن اعراضه الذاتية مجمل مفصله ما ذكرناه اذ لا رسم
في انه يبحث في العلوم عن الاحوال المختصة بانواع موضوع العلم
كما من انه ليس علم الا ويوجد فيه ذلك كما عرفت من موضوع الصناعة
بما يبحث فيها عن الاحوال المنسوبة اليها والعوارض الذاتية لها
على ان المسائل هي القضايا التي محمولاتها عوارض ذاتية لهذا
الموضوع او لانواعه او عوارضه ويمكن ان يكون قوله عن اعراض
الاحوال المنسوبة اليها اشارة الى المحمولات التي ليست اعراضا
ذاتية لنفس موضوع العلم كما هو تفصيله واما قول المتأخرين
حيث لم ياخذوا فيه الا الاعراض الذاتية للموضوع فاما محمول
على المسامحة اعتمادا على تفصيله في مقامه او مبني على الفرق بين محمول
العلم ومحمول المسئلة كما فرق بين موضوعيهما فيكون محمول
العلم ما يحمل المحمولات المسايل على طريق الترديد مثلا مسايل
الحرف مع المحمولات التي تقابله اذا اخذ على وجه الترديد كان
عرضا ذاتيا للجسم الطبيعي فانه لا يخلو عن احدها فان قلت

لاحاجة

يظهر المسح وقد نص الشيخ في الشفا بعدما ... صح

لا حاجة الى ذلك اذ المعتبر في العرض الذاتي شموله لجميع افراد
الموضوع اما على الانفراد او على سبيل التقابل في كل من محمولات
المسائل مع ان ما لا نهاية له من محمولات المسائل الاخر شامل لجميع افراد
موضوع العلم فيكون عرضا ذاتيا له قلت صرح الشيخ و
غيره ان ما يلحق الشيء لامر اخص وكان ذلك الشيء محتاجا في لحوقه الى
ان يصير نوعا متهيئا لقبوله ليس عرضا ذاتيا فان قلت لم
يجعله الشيخ خارجا عن العرض الذاتي الشامل على سبيل التقابل
بالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية مع انه قد حقق هو
وغيره ان المستقيم والمنحني مختلفان نوعا وكذا الزوج والفرد بل
انما اخرجه عن القسم المختص على الاطلاق حيث قال
والقسمة المستوفاة الاولية اما ان يكون بفصول واما ان يكون بعوارض
هي للجنس ايضا اولية مثل قولنا كل كم اما مساو او غير مساو و
قولنا كل جسم اما متحرك او ساكن واما بعوارض لا يكون
للجنس اولية وان كانت القسمة بها اولية وتلك انما كانت لنا
العوارض انما يعرض للجنس اذ صار نوعا معينا مثل
كل عدد ... اما زوج واما فرد فالزوج والفرد ليس يعرض العدد
اولا بل ما لم يصر العدد نوعا معينا لم يكن زوجا او فردا لان
الزوج والفرد عوارض لانواعه وكذلك قسمته الحيوان
الى الضاحك وغير الضاحك لان هذه عوارض تعرض للانسان

مطلقا كيف وقد شمل العرض الذاتي صح

او غرم تعدان قالت طبايعها النوعيه ولا يكفي طبيعة الجنس في
ان يعرض شيء من هذه العوارض في من تحت القسمة اوليه
للجنس واما ثانيها فليست اوليه قلت هذا الكلام من الشيخ
تصريح بان عد التماثل على سبيل التقابل من الاعراض الذاتية مسامحة
وان العرض الذاتي ههنا المنقسمة هو للقسمة لكل واحد من القسمين ولا شك
ان البحث لم يقع صريحا في شيء من المسايل عن المفهوم المردد بين
القسمين الذي هو العرض الذاتي الحقيقي فلا بد ان يصار الى
ما ذكرنا وايضا قد شرط الشيخ في التماثل على سبيل التقابل ان لا
الموضوع عنده يعرض شيئا له بحسب المضادة او بحسب العدم الذي
يقابله خصوصا مثل الخط بالنسبة الى الاستقامة والانحناء والعدد بالنسبة
الى الفردية والزوجية قال واما الموضوع عنده لا الى يقابل مثله
بل الى سلب فقط عرض غريب وحاصل كلامه انه لا بد ان
يكون مع ضده او عدمه شاملا لافراد الموضوع وتلك المحمولات
ربما لا يكون بينها تقابل التضاد ولا العدم والملكة كما في الاحوال
المخصوص بانواع الجسم الطبيعي من الافلاك والمعادن والنبات
والحيوان اذا المراد بالتضاد ههنا الحقيقي بدليل انه قال القسمة
الاولية لاعراض الذاتية قد يكون متقابلة كقولنا كل خط
اما مستقيم واما منحني وكل عدد اما زوج واما فرد وقد يكون
لعرض ما يقابلها كقولنا ان من الحيوان ما هو سابح ومنه ماش و

منه

ومنه راحف ومنه طاير فقد جعل القسمة الاخيرة لا على التقابل
بل مع تحقق التضاد المشهوري بين الاقسام ولقد اشبعنا الكلام
وتقي تعدد ذلك في هذا المرام تركناها لضيق المقام وانما يتبعنا
اثر قول الشيخ من لا الي مدرك الصحيفة للجهال العارفين تحقيق الكمال
بالرجال واما المترفقون عن حضيض النقص الى ذروة الكمال
محملون بنور البصيرة حلية الحال ولا المتعقلون الى الامثال بعال
قوله المعلوم التصوري موضوع المنطق المعلوم التصوري من
حيث توصل الى مطلوب تصوري والمعلوم التصديقي من حيث توصل الى
مطلوب تصديقي وقد خالف انظار المشهور في تقصير البحث على الموصل
القريب في القسمين حيث قال في الاول ويسمى معرفا وفي الثاني
ويسمى حجة فان بحث المنطق في التصورات والتصديقات
لا يختص بالموصل القريب الذي هو المعرف والحجة بل يبحث عن
الايصال البعيد فيها والابعد في التصديقات ولعل ذلك بمعرفة منه
بضم الشرط ارجاع جميع المباحث الى الموصل القريب حتى يكون قولهم
الجنس بكذا في قوة ان الحد يتألف من الامر الذي هو كذا او الكم
جزء كذا وقس عليه حال القضايا اذ لا شك انه يحصل بحث تلك الاحوال
احوال الموصل القريب نظير ذلك ما ارتكبه من جعل موضوع الطب
بدن الانسان في قولهم الزنجبيل حار ان معناه بدن الانسان
يتسخن باكل الزنجبيل فلا يستبعد كثيرا قوله دلالة اللفظ الدلالة

كون الشيء بحيث يعلم منه شيء آخر وانما يحصر الاستقراء في عقلي يجد العقل
بين الدال والمدلول علاقة ذاتية ينتقل لاجلها منه اليه كدلالة الاثر على المؤثر واحد
الاثرين المؤثر الواحد على الاثر الاخر ووضعي وهو ما العلاقة بينهما جعل الجاعل
اياه له وطبيعي العلاقة منها احداث الطبيعة الاول عند عروض الثاني
كاح اح على السعال واصوات البهائم عند دعاء بعضها بعضا كما في عروض
الطبيعة تنبعث باحداث تلك الدوال عند (عند التصويت استغاثة على ما نص)
عروض تلك المعاني فالرابط بين الدال والمدلول ههنا هو الطبع كما ان في
الاول هو الوضع وهي تختص باللفظ فان دلالة الحمرة على الخجل والصفرة على
الوجل منها بل دلالة حركة النبض على المزاج المخصوص فان قيل انها
من قبيل دلالة الاثر على المؤثر واحد مدلول على آخر لكن احراوها في اخ
اح وان فرق بان الطبيعة يضطر في هذه الصورة الى احداث هذه
الاثار بخلاف اح اح مع عدم الاضطرار في الثاني لا سيما عند اشتداد
المرض والتحقيق انه ان كان المرض المخصوص مستندا للصوت المعين و
المزاج المعين للحركة المعينة والكيفيات النفسانية لتلك الالوان
استنادا عقليا كانت لها دلالة عقلية ولا ينافي ذلك تحقق الدلالة الطبيعية
ايضا فان من لا يعرف الارتباط العقلي بين تلك الدوال ومدلولها يسهل
اليها بمجرد ممارسة عادة الطبيعة ولا شك ان هذه الدلالة ليست عقلية
ليست مستندة الى العلاقة العقلية حتى لو فرضنا انتفاءها كانت باقية
على حالها والحجة تحقق الطبيعية من غير اللفظ ومن امثلته ركض الدابة

الارض بيدها بيدها عند شاهد الشيء المعز فلك ما يجد من
تبع قوله على تمام ما وضع له مطابقة لم يقل على جميع ما وضع له
لاشعاره بالتركيب ولا على عين ما وضع له مع انه اخصر تنبيها على
التمام لا يشعر بالتركيب لان مقابله النقص بخلاف الجميع فان مقابله
البعض قوله وعلى جزئه تضمن وعلى الخارج الالتزام حصر الدلالة الوضعية في
الثلثة عقلي فان اللزوم شرط تحقق الدلالة الالتزامية وليس معتبرا
في حده قوله ولا بد من اللزوم عقلا بان يمتنع عقلا تصور الملزوم
بدون اللازم كما بين العمى والبصر فان العمى موضوع لعدم البصر المقيد
بالبصر والبصر خارج عنه فان اسناده الى البصر شايع بدون
قرينة مجازية قال الله تعالى عميت ابصارهم الى غير ذلك من النظاير السابقة
والاصل الحقيقة على ان المثلة فيه في المثال غير خفي قوله او عرفا
بان يمتنع في مجرى العادة تصور الملزوم بدونه كابن حاتم والجود وقد
اختار مذهب اهل العربية لانه لا ريب في فهم هذا المعنى فاسقاطه عن
درجة الاعتبار غير مستحسن والعذر بالاختلاف بحسب العادات
غير مسموع فان الوضعية ايضا تختلف باختلاف الاوضاع ولم يرتبها
ولو بتقديم لان الدلالة على جزء الموضوع له وعلى لازمه فرع لتحقق
الموضوع له فان استعمل اللفظ فيه بالفعل كانت المطابقة محققة
وان لم يستعمل فيه فلا خفاء في ان له معنى لو استعمل فيه كان دالا
على المطابقة وهذا هو التقدير وقد اختار ههنا اللف كون الدلالة

للقصد وهو مذهب اهل العربية وفي المقام كلام طويناه على غره
لضيق المقام قوله ولا عكس اي المطابقة لا تستلزم شيئا منهما
اما التضمن فلتحقق البسائط واما الالتزام فلجواز ان تكون معنى لا
لازم له عقلي ولا عرفي فان ادعي الجواز بمعنى الاحتمال العقلي
فهو مما لم لكن لا يفيد العلم بعدم الاستلزام بل عدم العلم بالاستلزام
وان اخذ بمعنى الامكان الذاتي فيحتاج الى بيان لتفيد العلم بعدم
الاستلزام ولم يتعرض لحال التضمن والالتزام في الاستلزام لظهور حاله
الى فهم المتعلم فانه لا يجوز بسيط له لازم لحال استلزام التضمن
للالتزام لحال المطابقة والالتزام واما عدم استلزام الالتزام للتضمن
فلعلوم ان اعتبر اللزوم العرفي كما هو راي البعض واما اذا شرط العقلي
فلا يتوقف على ثبوت بسيط له لازم عقلي وربما يمنع قوله والوضع
ان قصد بجزء منه الدلالة على جزء المعنى فمركب جرى هنا على المشهور
انت خبير بانه لا حاجة الى اعتبار القصد هنا بعد اعتباره في اصل
الدلالة ولذلك قال الشيخ انما صاح اليه للتفهيم لا للتتميم قوله
اما تام وهو ما يكون السكوت عليه كالسكوت على المسند اليه دون
المسند او بالعكس او كالسكوت على الادوات التي توقع
الدلالات كفى ومن قوله خبر وهو التام الصادق
او الكاذب قوله او انشاء وهو التام الذي لا يصادق ولا كاذب
قوله واما ناقص لا يكون تاما قوله تقييدي لتركان الثاني

قيد اللاول وضعا كان او مضافا اليه او غيرهما كالمكث ضرب في الدار
في قولك ضرب في الدار زيد قوله او غيره كفي الدار بل الدار
قوله قوله ولا نفرد وهو ان استقل اي في الدلالة وذلك بكون
معناه مستقلا في الملاحظة غير ملحوظ بالتبع قوله فمع الدلالة
بهيئته على احد الازمنة الثلثة كلمة قوله المراد بالدلالة بهيئته ان يكون
نوع تلك الهيئة موضوعا للزمان ولا ينافي ذلك اشتراط كونه في
مادة موضوعة متصرف فيها فلا يرد ان هيئة نصر في مادة حسق
ضرب الدع الزمان ولا في مادة حجر وقيد الدلالة بالهيئة مغن عن
قيد التعيين في الزمان وكذا عن قيد الاقتران اذ لا يوجد حتى يحتاج الى
الحصص في غير الكلمة دلالة بالهيئة على الزمان مطلقا قوله وبدونها
اسم سواء لم يدل اصلا على الزمان او دل بمادته كالزمان والغبوق
والصبوح قوله والا اي وان لم يستقل وذلك لعدم استقلال
مفهومها بالملاحظة قوله فاداة يدخل فيها الكلمات الوجودية
ككان الناقصة واخواتها ونسبتها الى الافعال كنسبة الادوات
الى الاسماء فان كان مثلا يدل على الكون في نفسه بل على
الكون شيئا لم يذكر فهذه الكلمات انما تدل على نسبة الى الموضوع غير
معين في زمان معين يكون ملكا للنسبة بمعنى مستطر والدليل
على ان الادوات والكلمات الوجودية تتوافق في الدلالة انك اذا
قلت في مثلا ابتداء او في جواب سوال او كان كذلك لم تعتقد الذهن

معهما على معنى محصل فيهما مشتركان في انهما لا يليان بالمراد منهما على معنى
متصور بل انما يدل على نسبة لا تعقل الا بعد تعقل ما هي نسبة بينهما
فلا يصح افرادهما لان توضع او تحمل او يبتدأ بهما او يخبر بها الا ان تعرف
بها الفاظ كغير تتم متصلا بها فيصح ان يخبر بها عنها وجميعها الفاظ دال على
نسبة غير معينة اى نسبة هي مرآة لعرف الغير فيفيدها مع تعين الغير
كغير وعلى فانهما يدلان على نسبة الطرفية والاستعلاء ماخوذين
على وجه يكون تعينها بما يذكر بعدهما بخلاف الابوة والبنوة فانهما
وان دلا على النسبة لكن لم يوجدا من حيث هما آلة لتعرف
حال الغير ولذلك هما اسمان واما دال على سلب نسبته كغير فانه
دال على سلب اتحاد هذا الكلام للشيخ مع شرح ما له وتشبيه تلك
المعاني بالمرآة مما اتفق عليه كلمة المحققين حتى ان الامام حجة الاسلام
صرح به في الاحياء ولنتهد به الفطرة السليمة ومن لم يجد ذلك
فليتهم وجدانه قوله وايضا نقيم آلة لغير لطلق المفهوم قوله الى التعدد
معناه اي بالعدد بمعنى انه لا يكون له معنيان قوله في تشخصه
وضعا فان قلت الضماير واسماء الاشارات داخلة في هذا
العلم لان معناها متشخص وضعا بناء على انها موضوعة بوضع
واحد لكل واحد من الجزئيات كما حققه المتاخرون مع انها ليست
باعلام اصطلاحا فكان ينبغي ان يقول بدل قوله علم جزئي حقيقي
لشمولها قلت هذا نقيم لما اتحد معناه ولا اشكال في معنى

الضماير

الضماير واسماء الاشارة على هذا التحقيق متعدد وان كان وضعها واحدا
فهي خارجة عن المقسم لا يقال اعتبار التشخص في معنى الضماير واسماء
الاشارة ممنوع اذ ضمير الغائب قد يرجع الى الجنس والاشارة قد يكون
اليه ايضا كقوله م لكم لتحصون بهذا السواد لانا نقول بمعنى التوقف التشخيص
المخاطب والمتكلم والاولى في الجواب ان يقال الا ان المص لا يقول بهذا التحقيق
بل انها موضوعة بمعنى الكلي الا انه ترك استعمالها فيه والتزم استعمالها
في الجزئيات فهي من الحاذقات المتروكة الحقيقة فتشخص معانيها بحسب الاستعمال
الطاري لا بحسب الوضع فلا يدخل في قوله مع تشخصه وضعا واما العلم
الجنسي فليس علما في عرف المنطق لان نظرهم الى المعنى بالقصد الاول
معناه كلي وان ادخله اهل العربية في العلم نظرا الى الاحكام اللفظية
وهذا من باب تخالف الاصطلاحين بسبب اختلاف النظرين كما في
الكليات الوجودية هنا اذا جوزنا اطلاق العلم الجنسي حقيقة على
الافراد كما هو التحقيق اما اذا لم يجوز ذلك وقيل انها موضوعة للحقيقة بشرط
الوحدة الذهنية فهي بهذا الاعتبار متشخص فلا اشكال قوله
وبدونه متواطئ ان تساوت افراده اي في صدق هذا المعنى عليها
قوله ومشكك ان تفاوتت بالاولية او الاولوية لا يقال التاثيه
تشتمل على الاولى ايضا فان اتصاف العلة بالوجود اولى من
اتصاف المعلول به اذ لا يخفى ان اعتبار العلية غير اعتبار
الاولية وان كان الاقدم اولى لكن ينبغي من ذلك الاشدية ايضا

ان هـ

كذلك فليجعل قسما آخر قوله فان كثيرا فان وضع لكل اى ابتداء
اذ المنقول العرفي موضع قوله منقول منه الناقل شرعا كان
او عرفيا او خاصا قوله والا فحقيقة ومجاز في المنقول والحكى
عليك ان المشترك ايضا يكون المنقول عنه بحسب كل معنييه داخلا
في احد الاقسام السابقة فالاولى ان يجعل التقسيم الى المشترك
وغيره تقسيما مستأنفا قوله المفهوم ان امتنع فرض صدقه
على كثيرين يكون سبب الامتناع مجرد تصوره ولهم
ذلك بان تغمض العقل عن الخصوصيات المقارنة لو مجرد
النظر الى الصورة الحاصلة فانا منع الحكم بجواز صدقه على كثيرين
فهو جزئي فلا يرد ان فرض صدق الجزئي على كثيرين ممكن فانه مع
مقدم الشرطية في هذا النظر وتاليها في قولك ان كان زيد صادقا
على كثيرين لم يكن جزئيا وعكسه فالفرض هنا ليس المعنى التقدير
بل بالمعنى الذي مر كانه في قولهم يمتنع فرض الانقسام في النقطة ليس
بمعنى التقدير ايضا وربما يلزم في الجواب ان الشرطية المذكورة
ليست قضية معقولة بل هي مجرد اللفظ فقط [illegible] لا نقال
الصورة الخيالية [illegible] البيضية [illegible] لا ينطبق على كل
البيضات المعينة بحيث يجوز في العقل ان تكون هي هي
وانه صرح الشيخ بان الطفل في مبدأ الولادة لا يعرف
من صورة امه وغيرها بل يدرك منها شبحا واحدا وعند ذلك

احد فهي الفرد المنتشر وانه ضعيف البصر يدرك شبحا ويجوز
عقله ان يكون زيدا وعمرا وامثالهم ان تكون هذه الصورة كلية
لا نا نقول ليس في شيء من هذه الصور امكان فرض صدقه على كثيرين
اذ لا يجوز العقل ان تكون تلك البيضة الخيالية بعينها كثيرين في الخارج
بل يجزم امتناع ذلك بمجرد النظر الى تلك الصورة نعم يشتبه عليه الامر
ويتردد في انها هل هي هذه ام غيرها واما الطفل فلا يدرك
الكثرة اصلا بل تلك الصورة من حيث هي لا يحتمل الكثرة عنده
اصلا واما شبح ضعيف البصر فحاله حال البيضة ومن ههنا
ينقدح ان تحقيق معنى الكلية والجزئية ان المعنى الواحد في الذهن
ان جوز العقل اى بتعيين كثرته خارج الذهن بمجرد النظر اليه من
حيث نحو تصوره فقط مع الاغماض عن الخصوصيات فهو كلي
والا فجزئي قوله امتنعت افراده كشريك الباري تعالى عن
ذلك علوا كبيرا قوله او امكنت ولم يوجد كجبل من الياقوت
او وجد الواحد فقط مع امكان الغير كالشمس المنحصر افراده
في هذه الشمس المشاهدة قوله او امتناعه اى امتناع الغير
كواجب الوجود [illegible] ادخل الواجب بحسب تقسيمه فيما يمكن
افراده وقد ثبت انه لا يمكن تعدد افراده الا ان يجاب عن ذلك
ويمكن الاعتذار عنه بانه اراد بامكان الافراد امكان جنس الفرد
اعم من ان يكون واحدا او كثيرا والوفا ايدل قوله امكنت او لا لم يرد

مع الوجازة اذ سلب الامتناع عن جميع الافراد اما بامكان الجميع او
امتناع البعض قوله او الكثير مع التناهي كالكواكب قوله او
عدمه كمعلوم الله تع ومقدوره قوله والكليان نحن نبحث بهما
اذ لا بحث في الفن عن الجزئي الا بالاستطراد ح ليس كاسبا
ولا مكتسبا وانه لا يجري جميع النسب في الجهتين لان الجزئي والكلي
اذ ليس فيه الا الاول الا التباين او العموم المطلق وما قيل من ان

او التساوي في / الشيء الا التباين

لا تصادق في الجزئيات فان مثل هذا الضاحك وهذا الكاتب
ان كان المشار اليه بهما متحدا فهناك جزئيان متباينان
او واحدا فليس هناك الا جزئي واحد اعتبر تارة مع وصف
الكتابة واخرى مع الضحك وبذلك لا يتعدد الجزئي تعددا
حقيقيا ولا يتغاير تغايرا حقيقيا بل هناك تعدد وتغاير
بحسب الاعتبار والكلام في الجزئين المتغايرين بحسب الحقيقة كما هو
المتبادر من العبارات لان جزئي واحد له اعتبارات متعددة ولو
عد جزئي واحد بحسب الحيثيات والاعتبارات جزئيات متعددة لزم ان يكون
الجزئي الحقيقي كليا فانا اذا اشرنا الى زيد بهذا الكاتب وهذا
الضاحك وهذا الطويل وهذا القاعد كان هناك على هذا التقدير
جزئيات متعددة يصدق كل واحد منها على ما عداه من الجزئيات
الكثيرة فلا يكون بالنظر الى فرض اشتراكه بين كثيرين فيكون كليا قطعا
فاقول فيه بحث اذ لا شك ان التغاير الاعتباري كاف

في كونهما متعينين كما في الكليين فان النسب يشمل الكليين المتغايرين
بالذات والمتغايرين بالاعتبار فلا وجه لتخصيص الجزئين
بالمتغايرين بالذات وما ذكره من لزوم كون الجزئيات كلها مع فان
الكلية على ما حققنا انما هو امكان فرض تكثر المعنى الواحد في
النفس بحسب الخارج اعني تجويز صدقه على ذوات متكثرة لا صدق
مفهومات اخر على ذات واحدة والمتحقق ههنا هو الثاني دون الاول هذا
اذا كان الاشارة بها الى فرد معين واما اذا كانت الى حصصها
في حكم الاشارة الى ذاتين متغايرين واما نفيه امتناع حمل الجزئي
الحقيقي وما فيه فسيجيء في موضع يليق به ان شاء الله تع قوله الكليان
اي ان لم يصدق واحد منهما على شيء مما صدق عليه الاخر قوله
فمتباينان تباينا كليا كالانسان والحمار وان كان في ازمانها بحاد
بكونهما متصادقين جزئيا قوله والا اي وان لم يتغايرا كليا قوله
فان تصادقا كليا من الجانبين فمتساويان اي يصدق كل
منهما على كل ما صدق عليه الاخر وقوله من الجانبين ليس ضروريا
في هذا الشق لان التصادق الكلي لا ينفك منه الا الكلي من الجانبين
ولذلك تركه في التصادق وانما ذكره ههنا لانه قصد فيه الاعم
بطريق عموم المجاز لئلا يلزم عطف عليه بعد ذلك قوله من
جانب قوله ونقيضاهما كذلك اي متساويان والا يمكن
صدق احدهما على بعض ما صدق نقيض الاخر فيصدق عين ذلك

النقيض الذي كذب على بعض ما صدق عليه نقيض الآخر لأن
كذب النقيض صح فيلزم صدق احد المتساويين بدون الآخر
هف مثلا يصدق كل لا انسان لا ناطق وكل لا ناطق
لا انسان ولا يصدق بعض اللاانسان ليس بلا ناطق وكل
~~لا ناطق لا انسان ولا يصدق بعض اللاانسان ليس بلا ناطق~~
فبعض اللاانسان ناطق وبعض الناطق لا انسان هف
وهناك شهور وهو ان بعض اللاانسان ليس بلا ناطق يستلزم
بعض اللاانسان ناطق لان السالبة المعدولة المحمول اعم من الموجبة
المحصلة لصدق الاول لانتفاء الموضوع بخلاف الثاني فربما
كان بعض المتساويين فلا فرد له بحسب نفس الامر كنقيض المفهومات
الشاملة كاللاشي واللاممكن فاذا قيل بعض اللاشي ليس بلا
ممكن يستلزم بعض اللاشي ممكن ويرد المنع المذكور ويمكن
تخصيص الدعوى بغير نقائض الامور الشاملة بان نقائضها
لا تصدق بالحالة على شي لما يكون الموضوع موجودا وعند تحقق الموضوع
يتلازم السالبة المعدولة المحمول والموجبة المحصلة وما يقال
انه يخص عموم قواعد المنطق فانما هو بحسب الطاقة ولا طاقة
بادخالها في القواعد لاختلاف احكامها مع احكام غيرها
ولا غرض لنا في البحث عن تلك النقائض حتى يبحث عنها
استقلالا فلا باس بعدم ادخالها ونجاب بان النقيضين

المذكوره

المذكوره ليست معدولة المحمول بل سالبة المحمول والموجبة السالبة المحمول
في قوة السالبة فيصدق بانتفاء الموضوع فيكون السالبة السالبة المحمول
في قوة الموجبة وتستلزمها وسيتحقق معنى السالبة المحمول وما في موضعه انشاء الله

قوله او من جانب نحوي العبارة او تصادقا ان تصادقا كليا
من جانب اي تصادقا كليا من احد جانبيه **قوله** فاعم واخص مطلقا
اي الذي صدق كلي اعم مطلقا والآخر اخص مطلقا **قوله** ونقيضاهما
بالعكس اي نقيض الاعم مطلقا اخص مطلقا من نقيض الاخص مطلقا
اي يصدق نقيض الاخص على كل ما يصدق عليه نقيض الاعم من غير عكس اما
الاول فلانه لولاه لصدق عين الاخص على بعض ما يصدق عليه نقيض الاعم
فيصدق الاخص مطلقا بدون الاعم وهو محال مثلا يصدق كل لا حيوان
لا انسان ولا يصدق بعض اللاحيوان ليس بلا انسان فبعض اللاحيوان انسان
فبعض الانسان لا حيوان هف وعليه مثل ما سبق فان بعض اللاحيوان
ليس بلا انسان ان كان صادقا لم يستلزم بعض اللاحيوان انسان فانها
موجبة والسالبة المعدولة اعم من الموجبة المحصلة كما مر والجواب كالجواب
واما الثاني فلانه لو صدق نقيض الاعم على كل ما صدق عليه نقيض الاخص
وقد ثبت ان كل ما صدق عليه نقيض الاعم يصدق عليه نقيض الاخص فيكون
بين نقيضي الاعم والاخص مساواة فيلزم ان يكون بين عينيهما ايضا مساواة
لما مر والمراد بقوله بعض نقيض الاخص عين الاعم تحقيقا لمعنى العموم ولا شي
من عين الاعم نقيض الاعم فبعض نقيض الاخص ليس نقيض الاعم

والا اى وان لم يتصادقا كليا لا من الجانبين والا من جانب قوله فرق
اى فيهما اعم واخص من وجه قوله وبين نقيضيهما تباين جزئى وان تعارفا
فى الجد سوآء تصادقا فى الجملة وهو العموم من وجه او لم يتصادقا اصلا كالمتباينين
فالتباين الجزئى انما يتحصل باحد الامرين ولذا لم يذكره فى نسب الكليات
اذ المقصود هنا حصر انواع النسب وهذا جنس يحصل باحد النوعين
وانما كان بين نقيضيهما تباين جزئى لان النقيضين يصدق كل منهما بدون
الآخر فالنقيضان ايضا كذلك اذ حيث لا يصدق عين احدهما
يصدق نقيضه وفيه نظر اما اولا وجوابا وفيه نظر لان معنى التباين
الجزئى على ما مر لا يصدق على العموم من وجه لان الاجتماع جزء منه ولا يصدق
على الجمع المفارق والاجتماع فى الجملة نعم يصدق المتباينان التباين الجزئى
على الاعم والاخص من وجه فليس المراد والقول بان الاجتماع خارج عن
مفهوم العموم من وجه وقيد له ركيك والجواب ان المقال الحصر فى هذا
المقام انما هو الكلى فى هذه النسب يعنى ان الكليين اما متساويان او متباينان
او اعم واخص مطلقا او من وجه لا حصر النسب فى الاربع وكون التباين
الجزئى من النسب لا يقدح فى الحصر المقصود وهو ظاهر قوله كالمتباينين
فان بين نقيضيهما ايضا مباينة جزئية مثل ما مر بين الدليل والبين من نقيضى الاعم
والاخص من وجه ولا بين المتباينين تباين كلى اما الاول فللعموم
من وجه بين الابيض والاسود مع ان بين نقيضيهما وهما اللاابيض و
اللااسود ايضا عموم من وجه ~~قوله~~ واما الثانى فللمباينة

الكلية

الكلية بين الحجر والحيوان مع ان بين اللاحجر واللاحيوان عموما من وجه
وكذا ليس بين نقيضى الاعم والاخص من وجه ولا من نقيضى المتباينين
عموم من وجه اما الاول فكما مر بين اللاحيوان واما الثانى فلان بين
الانسان واللاناطق مباينة كلية مع ان بين نقيضيهما وهما اللاانسان والناطق
ايضا مباينة كلية قوله وقد يقال الجزئى للاخص اى الجزئى حقيقيا
احد معانيه ويخص الجزئى الحقيقى والثانى هو الاخص من شئ اى مطلقا
او لا مطلقا ويخص بالاضافى وهذا التعريف لفظى الجزئى الاضافى
قد علم آنفا معنى الاخص فمن الجزئى الاضافى به فلا يرد انه تعريف
الشئ بنفسه قال بعض الفضلاء وهذا التعريف كما يكون الانسان جزئيا
الناطق وكذا امثال ذلك مع ان الحكماء عدوها من الجزئيات فى مباحث
موضوعات القضايا والاولى ان يقال فى تعريف المندرج تحت كلى اى
الموضوع كلى ليعم الكل وقال السيد المحقق قدس سره فى حاشية المطالع المتبادر
من كون الشئ مندرجا تحت آخر ان يكون اخص منه ولذلك قيل الكلى
والجزئى الاضافى مرادفان العام والخاص لانه اشتهر فى موضوعات القضايا
على احد المتساويين جزئيا اضافيا للآخر فمن ثم يرى بعضهم نفى المندرج تحت
الكلى الموضوع الكلى أو يريد به ان يقع موضوعا له فى قضية موجبة كلية
لا فى قضية مطلقا ولهذا كان الاعم من الشئ جزئيا له والاقابلية اول
ذلك الفاضل قال فى العصام ما نعنى بجزئى ماصدق عليه المفهوم فى الذهن
او فى الخارج وقت الحكم او عن وقت الحكم ولو فى المستقبل يكون ذلك الشئ

من جزئيات ج وذكر لكل من القيود فائدة وقال قولنا من جزئيات
ج ح وان صدق عليه ج بالفعل ونظيره من كلام انما هو ليحكم
ج مما يصدق عليه ج داخل في الحكم ولعلها قال من علمهم المساوي من
الجزئيات في موضوعات القضايا اشارة الى ذلك لكن الشيخ في الشفا
قال الحكم على واحد واحد من الجزئيات الشخصية او النوعية او الشخصية معا

فقط ان كان معنى الموضوع نوعا او فصلا قريبا م

ان كان المعنى جنسا ولم يتعرض للامور المساوية ولا اذ قصر الحكم
في الافراد الشخصية والنوعية فظاهره عدم دخول المساويات في شيء منهما
قوله وهو اعم اي الجزئي الاضافي اعم مطلقا من الجزئي الحقيقي لان
كل جزئي حقيقي مندرج تحت كليات كثيرة واقلها الشيء والممكن
العام فيكون جزئيا اضافيا لها وليس كل جزئي اضافي جزئيا حقيقيا
لجواز ان يكون كليا مندرجا تحت كلي آخر كالحيوان بالنسبة الى الجسم
قوله والكليات خمس اي خمسة انواع الاول الجنس وهو المقول
على الكثيرين اي الكثيرين المختلفة الحقائق في جواب ما هو حذف لفظ
الكلي لا لافناء المقول على الكثرة عنه اذ الكل جنس له وذكر
الجنس واجب في التعريفات التامة اذ ليس المقصود بالذات منها مجرد
التمييز بل الاحاطة بالماهية والتمييز مقصود بالعرض وما قال ان
معنى الكلي هو المقول على الكثيرين بعينه لان الكلي يدل عليه اجمالا
والمقول على كثيرين تفصيلا اذ ليس المراد بالمقول على كثيرين
المقول بالفعل والا يخرج المفهومات الكلية التي ليس لها افراد موجودة

في الخارج ولا في الذهن بل المراد به الصالح لان يقال على كثيرين
فاقول فيبحث انا اولا فلان الكلي كما مر هو الذي يمكن فرض صدقه على كثيرين
اي فرض معقوليته على كثيرين ولو اخذ المقول في التعريف على ما يمكن
فرض مقوليته لدخل في التعريف الكليات الفرضية بالنسبة الى الطبائع
الموجودة اذ يمكن فرض مقوليتها عليها بل الكليات المباينة بالنسبة الى
المباينة مطلقا فالمراد بالمقول في التعريف ما يصلح للمقولية بحسب
نفس الامر وهو اخص من الكلي فذلك لانه عليه لو كانت كانت المراد
وهي موجودة في التعاريف واما ثانيا فلان الكليات التي ليست
لها افراد اصلا ليست اجناسا لشيء فلا باس بخروجها ومن هاهنا
يتضح ان المنحصر في الخمسة هي الكليات التي لها افراد بحسب نفس الامر
لا الفرضيات فتامل بل الظهور حيث اورد التعريف عقيب تخميس الكلي
فظهر ان كلا من الخمس فرد منه اولا فقصد رسمه الناقص بحيث انا
قوله المقول اي المحمول وهو اشمل للكلي والجزئي فان الحمل يحيث صح
على ما صرح به الفارابي في مدخل الاوسط بل الشيخ في الشفا ايضا
وما يقال من ان الجزئي الحقيقي لا يقال ولا يحمل على شيء حقيقة اصلا
لان حمله على نفسه غير متصور قطعا اذ لا بد في الحمل الذي هو الاتحاد من
متغايرين وحمله على غيره ايضا ممتنع فاقول فيه نظر اذ يجوز
حمله على جزئي مغاير له بحسب الاعتبار متحد معه بحسب الذات
كما في هذا الضاحك وهذا الكاتب فانهما مختلفان بحسب المفهوم

ومنها ان بحسب الذات فان ذاتها زيد بعينه مثلا وكذا يجوز
حمل على كل آخر في جزئيه كما في قولك بعض الانسان زيد قوله على الكثرة
يخرج الجزئيات فانها لا يصدق الا على ذات واحد وقوله المختلفة بالحقائق
يخرج الانواع المحصلة وفصولها القريبة وخواصها وقوله في جواب ما هو يخرج
الفصول البعيدة والعرض العام وسائر الخواص لان شيئا منها لا يقال
في جواب ما هو وبه ينطبق التعريف على المعرف قوله فان كان الجواب
عن الماهية وعن بعض المشتركات هو الجواب عنها وعن الكل فقريب
كالحيوان قد علم ان الجنس مقول في جواب ما هو على الكثرة المختلفة الحقيقة
فيكون جوابا للسؤال عن الماهية وبعض مشاركاتها لا محالة فان كان
هو بعينه جوابا للسؤال عن الماهية وعن جميع مشاركاتها كان جنسا قريبا
كالحيوان بالنسبة الى الانسان فانه اذا سئل عن الانسان والفرس ما هما
كان الجواب هو الحيوان لانه تمام المشترك الذاتي بينهما وهو بعينه جواب
عن السؤال عن الانسان وعن جميع مشاركاته في الحيوانية قوله وان كان البعيد كالجسم
النامي اي وان لم يكن الجواب عن الماهية وعن بعض المشاركات هو
الجواب عنها وعن الكل كان جنسا بعيدا كالجسم فانه جواب عن السؤال
بما هو عن الانسان وبعض المشاركات فقط اعني الجمادات والاملاك
وليس جوابا عن الانسان وجميع المشاركات اذ ليس جوابا عنه وعن
الاجسام النامية بل الجواب عنها الجسم النامي واعلم انه قال فان
كان جوابا عن الماهية وعن جميع المشاركات الى آخره فالكان اخصر واظهر

قوله الثاني النوع وهو المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة في جواب ما هو
يعرف فوائد القيود بالقياس الى ما مر في تعريف الجنس لا يقال الجنس ايضا
مقول على الكثرة المتفقة الحقيقة في جواب ما هو لانه اذا سئل عن زيد وعمرو
وفرس معا كان الجواب الحيوان فلا بد من قيد فقط لاخراجه لانا
نقول هو المقول بالذات على المجموع وهي مختلفة الحقائق لكن بعض قوله
على الاثنين ما بالذات من المقول على الكثرة المختلفة في جواب ما هو
المقول عليها وعلى الاشخاص قوله وقد يقال على الماهية المقول عليها وعلى
غيرها الجنس في جواب ما هو للنوع معنيان احدهما الحقيقي وهو
ما مر تعريفه والثاني الاضافي وهو الماهية المقول عليها وعلى غيرها
الجنس في جواب ما هو بقوله الماهية اي الامر الكلي اذ قيل انه الماهية
تدل التزاما على الكلية فيخرج الشخص ولا بد من قيد ليخرج الصنف اذ يصدق
عليه انه ماهية مقول عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو وعند لا
يخرجه لانه ليس قول الجنس عليه قولا اوليا بل بواسطة قوله على النوع
فان المراد اعم للعام والخاص كما ثبوته للعام اوليا وللخاص بواسطته
يخرج النوع السافل بتسلسل الاجناس العالية مع ان تسميته بنوع الانواع
تسمية الجنس العالي بجنس الاجناس يقتضي ان يكون السافل نوعا اضافيا
الى جميع العوالي فالاولى ان يعرف بكونه مقولا في جواب ما هو ليخرج
الصنف ويدخل السوافل بالنسبة الى العوالي قوله ويختص اسم
الاضافي كالاول بالحقيقي ومنهما عموم وخصوص وجه التسمية لا يعرف

كالا التعقيل بل التحصيل بالاضافة الى ما فوقه من الاجناس يخص باسم الاضافي

قوله لتصادقهما على الانسان فانه مقول على زيد وعمرو وبكر في
جواب ما هو ويتم مسمى الحقيقة فانه تمام حقيقتها ولا يمتاز
منها الا بالاعراض المشخصة فيكون نوعا حقيقيا ويقال عليه وعلى
الفرس مثلا الحيوان في جواب ما هو فيكون نوعا اضافيا قوله
وتفارقهما في الحيوان فانه نوع اضافي اذ يقال عليه وعلى الشجر مثلا
الجنس وهو الجسم النامي في جواب ما هو وليس نوعا حقيقيا اذ
افراده مختلفة الحقائق قوله والنقطة فانه نوع حقيقي
وليس نوعا اضافيا اما الاول فلاتفاق افراده في الحقيقة واما الثاني
فلانها لا تدخل تحت مقولة من المقولات وان دخلت تحت العرض
لكن العرض ليس جنسا لما تحته اولانه بسيط وكلا الوجهين ضعيف اما الاول
لا يدل على ان لا جنس له بل على ان لا جنس له عاليا وربما كان له
جنس مفرد اذ المنحصر في المقولات هو الاجناس العالية فقط واما الثاني
فلان البساطة العقلية ممنوع والخارجية لا تجدي والمص تبع في ذلك الكاتبي
واما القدماء حتى الشيخ في الشفاء فقد ذهبوا الى ان الاضافي اعم مطلقا
من الحقيقي هذا انما يتم لو ثبت ان كل نوع فله جنس ولم يثبت لجواز ان
يكون نوع بسيط لا جنس له قوله ثم الاجناس قد تترتب متصاعدة
في العموم منتهية الى العالي الذي لا جنس فوقه قوله ويسمى جنس
الاجناس لانه جنس الشيء باعتبار العموم بعد ان يكون متعلقا في

في جواب ما هو فما يكون اعم من الكل يكون جنس الاجناس قوله كالانواع
متدارك في الخصوص فاخص الكلي نوع الكل وما بينهما متوسطات قوله
الثالث الفصل وهو المقول على الشيء في جواب اي شيء هو في ذاته
مطلب باي مميز الشيء عن غيره بشرط ان لا يكون تمام ماهيته المختصة
والمشتركة فان قيد بقي ذاته او في جوهره وما يجري مجراهما كان طالبا
للمميز الذاتي اما عن جميع الاغيار او عن بعضها وهو الفصل القريب
والبعيد فيتعين في الجواب احد الفصلين وان قيد بقي عرضه
كان طالبا للمميز العرضي اما عن جميع الاغيار او بعضها وهو الخاصة المطلقة
والاضافية فيتعين في الجواب احد الخواص وان اطلق كان طالبا
لمميز كيف ما كان فيقع في الجواب اما الفصول واما الخواص وهي
في ذاته في موضع الحال عن هو اما على الاول او بدونه على اختلاف الرأي
للنحاة ومعناه اي شيء هو حال كونه ملاحظا في ذاته اي مع قطع
النظر عن عوارضه قوله فان ميزه عن المشارك في الجنس القريب فقريب
كالناطق بالنسبة الى الانسان فانه يميزه عن المشاركات في الحيوان الذي
هو جنسه القريب قوله او البعيد فبعيد كالحساس بالنسبة الى الانسان
عبارة المص ان ما لا جنس له لا فصل له والا لكان له قسيم آخر
على المشارك في الوجود لا في الجنس كما في الماهية المركبة من امرين
متساويين فان امكن كان كل منهما فصلا وربما يقال مع الفصل
الفصل المميز عن المشارك في الوجود ويجوز الماهية المذكورة ان

القرب والبعد لا يجري الا في المميز عن المشاركات الجنسية وفيه نظر
اذ لو كان جنسه مركبا من امرين متساويين كان كل منهما بالنسبة اليه
بعيدا وان كان نفسه مركبا منهما كان كل منهما بالنسبة اليه قريبا فالقرب
والبعيد يجري في هذا القسم ايضا وفي بعض الحواشي المقام لكن لكل طويل
لا يليق بهذا الحال **قوله** واذا نسب الى ما يميزه فصل المقوم بالنسبة الى
ما يميزه بالتقويم كالناطق بالنسبة الى الانسان فانه داخل
في ماهيته والى ما يميزه عنه اي عن المشاركات فيه بالتقسيم كالنسبة الى
الحيوان فانه يحصل بانضمامه اليه قسم او بانضمامه اليه وجودا او عينا
فهو مقوم للانسان مقسم للحيوان وما فوقه **قوله** والمقوم للعالي
مقوم للسافل ضرورة ان جزء الجزء جزء **قوله** ولا عكس اي كليا
او بالمعنى اللغوي اذ ليس كل ما هو في الكل فهو جزء الجزء والا
لكان الكل جزء الجزء اذ الكل عين جميع اجزائه فافهم **قوله**
والمقسم بالعكس اي كل ما هو مقسم للسافل فهو مقسم للعالي لان
القسم قسم ولا عكس اذ ليس كل ما هو قسم العالي قسم السافل والا لم
العالي عاليا والسافل سافلا هف فاعلم **قوله** الرابع الخاصة
وهو الخارج المقول على ما تحت حقيقة واحدة فقط سواء كانت تلك
الحقيقة نوعا اخيرا او متوسطا او جنسا عاليا او متوسطا او عرضا وهذا اولى
من تعريفها بالخارج المحمول على افراد نوع واحد لعدم شموله خواص الجنس
العالي ولذا اختاره فان الخاصة اذا اطلقت تختص بالشامل لجميع

ماعداه

ما عداه كالضاحك للانسان واما اضافية تختص بالقياس الى بعض اغياره
كالماشي في تعريفها المذكور لا يتناول القسم الثاني فلا يكون جامعا قلنا
الخاصة التي هي قسم من الكليات الاربع هو الاول دون الثاني والاطلاق
الخاصة على المطلق والاول للاشتراك اللفظي كما يعلم من الشفاء **قوله**
الخامس العرض العام وهو الخارج المقول عليها وعلى غيرها لا اشكال فيه
بناء على اختيار انا لسنا نعني الخاصة التي هي الخاصة اذ حينئذ اعم
من المطلقة والاضافية كما ذهب اليه بعض المتأخرين فيكون الماشي بالنسبة الى الحيوان
الانسان خاصة وعرضا عاما معا فيدخل بعض الاقسام في البعض بالنسبة الى
شيء واحد فلا يكون القسمة حقيقية بل اعتبارية لا عبرة
لها فافهم **قوله** وكل منها اما ممتنع الانفكاك عن الشيء وهو الماهية
الموجودة فان الشيء يتناول الوجود فانما يدل على الماهية بشرط الوجود
الوجود ولئلا يكون تقسيمه الى لازم الماهية تقسيم الشيء الى نفسه
قوله فلازم بالنظر الى الماهية او الوجود فان ممتنع الانفكاك عن
الماهية الموجودة اما ان يمتنع انفكاكه عن الماهية مطلقا اي بحسب كل
وجود يعني انها حيث وجدت كانت متصفة به وهو لازم الماهية
كالزوجية للاربعة فان الاربعة زوج سواء كانت في الذهن او في الخارج
او لا يمتنع انفكاكه عنها الا في وجود خاص كالتحيز للجسم فانه انما يلزمه
في الخارج او الكلية للانسان فانها انما تلزمه في الوجود العقلي وقد
بعضهم اللازم الى لازم الماهية ولازم الوجود وشمل لازم الوجود

الوجود م

بالسواد الحبشي قال فان السواد لازم لوجوده وتشخصه لا لماهيته لان
ماهية الانسان ولو كان السواد لازما للانسان لكان كل انسان

لازم السواد

اسود وانت تعلم ان السواد كما لا يلزم ماهيته لا يلزم وجودها ايضا
لان لا انسان ابيض كثير بل انما يلزم الماهية الصنفية اعني الحبشي
بحسب وجودها في الخارج فيصير كلامه بحسب الظاهر في قوة ان السواد ليس
لازما لماهية الانسان بل هو لازم الوجود الصنف الذي تحتها
ولا يخفى عدم استقامة ورود المعارضة المطلوبة من لازم الماهية
ولازم الوجود فان اللائق لتمام ايراده لم لا يكون لازما للماهية
ويكون لازما لوجود تلك الماهية فالتحقيق انه لم يرد بلازم الماهية
اللازم النوعي وبلازم الوجود اللازم الشخصي فان السواد للحبشي انما لزم صنفيته
التي هي من جملة ما اعتبر في تشخصه فيكون لازما لتشخصه لا لماهيته وفي العبارة
المنقولة اشعار بذلك حيث قال لوجوده وتشخصه فهذا تقسيم اخر
سوى التقسيم الذي ذكرناه فان محصول هذا التقسيم ان اللازم
اما ان يكون لازما للنوع او للشخص من حيث هو شخص وهو مغاير لما
ذكرناه ان اللازم اما ان يكون لازما لكلا الوجودين او لاحدهما
معين فهما تقسيمان متغايران الا ان القسم الاول في كليهما
يسمى لازم الماهية هنا وما قيل عليه من ان السواد ليس لازما للحبشي
بحسب الوجود لجواز ان يوجد حبشي ابيض ولجواز زوال سواده
بعارض كالبرص مدفوع بان المراد الحبشي المتزج المزاج الصنفي

الخصوص

الخصوص سواء كان بالحبشة او غيرها فيخرج من ليس له ذلك المزاج وان
تولد في الحبشة وان المراد بالسواد كونه اسود لطبيعته في الخلقة
لمرض لا ينافي ذلك على ان البرص لم يبق على ذلك المزاج قوله
بين يلزم تصوره من تصور الملزوم او من تصورهما الجزم باللزوم وغير
بين بخلافه فقد يقسم اخر لمطلق اللازم ثم البين له معنيان احدهما
ما يلزم تصوره من تصور الملزوم ويقال له البين بالمعنى الاخص والثاني
ما يلزم من تصوره مع تصور الملزوم والنسبة بينهما الجزم باللزوم ويقال له
البين بالمعنى الاعم واما تعميمه اذا اعتبر في الاخص مع ما اعتبر فيه
كون تصوره مع النسبة كافية في الجزم باللزوم اذ يجوز ان يكون
تصور الملزوم كافيا في تصور اللازم ولا يكفي التصوران مع تصور النسبة
بينهما في الجزم باللزوم ولم يعتبر في غير البين الافتقار الى الوسط كما
وقع في بعض الكتب لجواز ان يحتاج الى غير الوسط كحدس او تجربة
وذلك لان الوسط ما يقرن بقولنا لانه كذا وما لا يكفي تصور الطرفين فيه
لا يلزم ان يفتقر الى الوسط بهذا المعنى قوله والا فمفارق سمي به
لجواز مفارقته قوله يدوم او يزول تقسيم للمفارق الى الدائم والزائل
وفيه بحث اذ الدوام لا ينافي الضرورة بالمعنى الاعم الذي هو المراد باللزوم
هنا اعني امتناع الانفكاك سواء كان ناشيا من الذات او غيرها لان
دوام المسبب لا محالة بدوام السبب المنتهي الى الواجب لذاته فيمتنع انتفاءه عند
واما الانفكاك عن الضرورة بالمعنى الاخص اعني ما يكون ناشيا من الذات

فلا عدى ههنا الامرين ان اللزوم هو الاعم اقول لو اريد
بالدائم ما يدوم بعد حصوله ما دام الموضوع كالامراض التي
لا يمكن برؤها من الانفصال وغيره وبالزائل ما يزول مع بقاء الموضوع
لم يرد ذلك قوله بسرعة كحمرة الخجل قوله او بطؤ كالامراض
المزمنة وتدنيل العشق قوله فصل مفهوم الكلي من حيث اعتبار
نفسه مادة من المواد تسمى كليا منطقيا لانه عنوان الموضوع في المسائل
المنطقية قوله ومعروضه طبيعيا لانه طبيعة من الطبايع اي
حقيقة من الحقائق قوله والمجموع اي المعروض مع العارض قوله
عقليا اذ لا تحقق له الا في العقل والمنطقي ايضا كذلك لكن وجه التسمية لا يجب
انعكاسه قوله وكذا الانواع الخمسة منها منطقي وطبيعي وعقلي
مثلا مفهوم النوع نوع منطقي ومعروضه كالانسان نوع طبيعي و
نوع عقلي وقس عليه قوله والحق وجود الكلي الطبيعي بمعنى
وجود اشخاصه اعلم ان مذهب المحققين من الحكماء ان الطبيعي
اعني الماهية المعروضة للكلية من حيث هي لا بشرط عروض الكلية
موجود في الخارج بمعنى وجود الاشخاص لا بوجود مغاير لها قال
الشيخ في اول النمط الرابع من الاشارات تنبيه اعلم انه قد يغلب على اوهام الناس
ان الموجود هو المحسوس وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض
وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان او بوضع بذاته كالجسم او بسببه
بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود وانت يتأتى لك

ان يتأمل

ان تأمل نفس المحسوس فيعلم منه بطلان قول هؤلاء لانك ومن يستحق
ان يخاطب تعلمان ان هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على
سبيل الاشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانكما لا تشكان
في ان وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود فذلك المعنى الموجود
اما ان يكون بحيث يناله الحس او لا يكون فان كان بعيدا عن ان يناله الحس
فقد اخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس وهذا اعجب وان كان
محسوسا فله لا محالة وضع واين ومقدار معين وكيف معين لا يتأتى ان يحس بل
ولا ان يتخيل الا كذلك فان كل محسوس وكل متخيل فانه يتخصص لا محالة
بشيء من هذه الاحوال واذا كان كذلك لم يكن ملائما لما ليس بتلك الحال
فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين في تلك الحال فاذن الانسان من حيث هو واحد
الحقيقة بل من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الاصلية التي
لا يختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف
وكذلك الحال في كل كلي هذا كلامه وقد صرح بمثله غيره من
القدماء لا يقال هذا راجع الى وجود الشخص كما اشار اليه المصنف
والانواع فانا نقول بهذا النظر كما صرح به الشيخ انما يبطل
وجود امر اخر بوجود الشخص فالوجود واحد والموجود اثنان
ولو قال المصنف بوجود افراده كان بعينه مذهب القدماء و
تحقيق الحق في المرام يستدعي بسطا في الكلام قوله فصل
معرفة الشيء ما تقال عليه لافادة تصوره اي تحمل عليه لافادة.

تصوره والقيد الاخير لاخراج المحمول الذي لا يكون الغرض منه افادة
التصور والمراد بالافادة ما هو صفة المقول لا صفة القائل
ليشمل المعرف الذي يحصله الانسان لنفسه لا لغيره من غير تكلف
فان قلت المعرف تصور محض فلا يكون فيه حمل فلا يصح تعريف
المعرف الحقيقي بما يحمل على قلت المقصود بالذات منه التصور
فلا يلزم من ذلك ان لا يكون محمولا بل جميع اصناف القول
في جواب ما هو واي شيء المقصود منه التصور ضرورة انها من
المطالب التصورية مع انها تحمل على المسؤول عنه في الجواب هذا هو البحث
ومن اراد المحافظة على ما ذكره بعض المتاخرين من انه آلة الحمل
فله ان يقول المراد بما يقال على ما من شانه ان يحمل على الاعم من الحد
بالنسبة الى المحدود من اصناف القول في جواب ما هو مع تغييرهم
القول بالمجهول لحدس هنا انه اذ عدل عن العبارة المشهورة وهي
ما يستلزم تصوره تصوره لاستعانة بالمعرفات بالنسبة الى لوازمها
البينة لا بالمعرف بناء على ان تصور الماهية يستلزم تصور معرفها
على ما قيل فان ذلك ... او تصور الماهية قد يحصل بدون المعرف
كتصورها بالوجه الصادق على الكسب وما يقال في جواب البحث
من ان المراد الاستلزام بطريق النظر بقرينة ما سبق من ان
الموصل الى التصور بالنظر يسمى قولا شارحا وان البحث في الفن
عن كواسب التصورات والتصديقات لا يخلو عن ضعف وتكلف

قوله

قوله ويشترط ان يكون مساويا واجلى اي في الصدق سواء كان لازما
او عرضيا قوله فلا يصح بالاعم والاخص ترك المباين لخروجه عن التعريف
باعتبار الحمل فرد اشتراط المساواة في التعريف ليس مذهب المحققين قالوا
المقصود من التعريف التصور سواء كان بوجه مساو او اعم او اخص
وللقضاء في حسنها مدخل ولا وجه لعدم اعتبارها نعم تشترط في التعريف
اتمام قال ابو نصر الفارابي في المداخل الاوسط بعد ذكر الحدود وما
كان منها اعم من الاسم كان ذلك حدا ناقصا ثم قال في الرسوم وما
كان منها يعم بحو بحص الشيء ويساوي المفهوم عن اسم الشيء كان
ذلك رسما كاملا وما كان ذلك الرسم رسما ناقصا هذا كلامه ولم
يذكر في الحد الاخص لعدم امكانه فتفطن والمص ساق ذلك مساق
الاقوال الضعيفة كما سيجيء فان قيل اذا لم يجز التعريف بالاخص
كما هو مذهب المص يلزم ان لا يصح تعريف المعرف لان ما يذكر في
تعريفه معرف خاص فهو اخص مطلق المعرف فتعريفه به تعريف
بالاخص اجيب بان معرف المعرف اخص منه بحسب العارض
ومساو له بحسب الذات والتعريف انما هو بحسب الذات لا بحسب العارض
وهذا الجواب لا يخلو عن كدر لان ذات معرف المعرف
وهو قوله ما يقال على الشيء لافادة تصوره اخص منه ضرورة ان المعرف
يصدق عليه وعلى غيره من المعرفات كالحيوان الناطق وانما كان
يتم هذا الجواب لو كان قوله ما يقال مع وصف المعرف اخص

كان منها اعم او اخص صح

ذاته بل يكون ذاته اخص لا اعم صح

لا هو مع الوصف فانه مع ذلك الوصف ليس معرفا ضرورة ان

العام وصف للمعرف الذي يخرجه عن كونه معرفا والحاصل ان الوصف

مناط الاخصية لا قيد في الاخص حتى يكون المقيد اخص دون ذاته

ولا يبعد ان يقال المراد بالاخص هنا ان يكون اخص بحسب الحمل

المتعارف اعني ان يصدق المعرف على جميع افراد المعرف

ولا يصدق المعرف على جميع افراد المعرف كما في الانسان والحيوان

فان كل انسان حيوان وبعض الحيوان ليس بانسان فكلاهما قضيتان

متعارفتان ومعرف المعرف ليس اخص بهذا المعنى بل هما متساويان

نظرا الى الحمل المتعارف اذ كل فرد مما يقال على الشيء انه يصدق عليه انه

معرف والسالبة الصادقة ههنا هو قولنا كل معرف هو ما يقال على

الشيء لافادة تصوره لمعنى انه ليس كل معرف هو نفس هذا المفهوم

بطريق الحمل الطبيعي فافهم قوله والمساوي معرفة بان يكون

مساويا له ضرورة كالمضايف نحو تعريف الاب بمن له الابن فانهما

متعقلان معا بالضرورة او بان يكون مساويا بالنظر الى من يعرف

له كتعريف الزرافة بحيوان تشبه جلده جلد النمر لمن لم يعرف النمر

قوله والاخفى سواء كان اخفى بالضرورة بان يتوقف معرفته

على معرفته كتعريف الحركة بما ليس بسكون فان السكون عدم الحركة

عما من شانه او كان اخفى بالنظر الى من يعرف له سواء كان من شانه

ان يكون اخفى كتعريف النار بالجوهر الشبيه بالنفس او لا كتعريفها

بالحنيف

من المعرف يصدق عليه انه ... لافادة تصوره وكذا الكل فرد صح

بالحنيف المطلق لمن لا يتصور الحنفية قوله والتعريف بالفصل

القريب حد وبالخاصة رسم فان كان مع الجنس القريب فتام

والا فناقص حاصله ان مدار الحدية على كون المميز ذاتيا والرسمية على

كونه عرضيا ومدار التمام فيهما الاشتمال على الجنس القريب واعلم ان الحد

التام قد يركب من غير الجنس والفصل كما صرح الشيخ في حكمة

المشرقية فان المركب الخارجي انما يتصور كنهه بحمل حقيقة اجزائه في العقل

كما في البيت فان كنهه الجدران والسقف في الهيئة المخصوصة وكانهم لم

يعتبروه لعدم مدخلية الصناعة في جزء الصوري اذ الاجزاء الخارجية

اذا اجتمعت بتمامها في الذهن على اي ترتيب اتفق حصل تصور كنه

المعرف فليس فيه الحركة الثانية التي هي تحصيل صورة الكاسب وفيه نظر اذ

في المركب من الجنس والفصل ايضا لا يجب تقديم الجنس نقد قال الشيخ

في بعض تعليقاته ناطق حيوان تام الا ان الاولى تقديم الاعم لشهرته

فلم لا بد من تقييد احدهما بالآخر حتى يحصل صورة مطابقة للمحدود

وذلك لا يحتاج الى حركة ثانية والاولى ان يقال ليس للصناعة مدخل

في تحصيل الاجزاء الخارجية بخلاف الاجزاء المحمولة فان الصناعة كافلة

بتحصيلها باعطاء قواعد بها يمتاز الاجزاء عن العرضيات قوله

ولم يعتبروا العرض العام قد اعتبره المعتبرون في الرسوم الناقصة

فقط قوله وقد اجيز في الناقص ان يكون اعم فقد سبق انه مذهب

المتقدمين قوله كاللفظي وهو ما يقصد به تفسير مدلول اللفظ فانه يجوز

بالاعم كقولهم سعدان نبت وصدأ ر موهه والتعريف اللفظي

عند المص رحمه الله من المطالب التصورية وخالف بعض المحققين فقال

انه من المطالب التصديقية وانت خبير بانه اذا كان الغرض معرفة حال

اللفظ وانه موضوع لذلك المعنى كان تحصيله خارجا عن المطالب التصورية واما

اذا كان الغرض منه تصور معنى اللفظ فليس كذلك كما اذا قلنا

الغضنفر موجود فلم يفهم السامع من الغضنفر معنى فقرره بالاسد ليحصل له تصور

معناه فذلك من المطالب التصورية وكيف وقد علل القوم عدم طلب

ما لا يرى على جميع المطالب بانه ما لم يفهم معنى اللفظ لم يمكن التصديق

بوجوده فلا يتمشى طلب حقيقته ولا التصديق بهليته المركبة فان

قلت الكلام انما يتم اذا كان التعريف اللفظي داخلا في مطلب ما كما لا يخفى

والتفصيل ان للتصورات مراتب اذ ربما ان يستحضر في الادراك صورة مجردة

بواسطة لفظ موضوع بازائه فان حصل ذلك ابتداء فلا تصور طلب

كما اذا اطلق لفظ موضوع بازاء معنى الى العالم بالوضع فهم معناه

وهذا لا دخل في سلك المطالب لعدم الطلب وان حصل بعد الالتفات

لفظ لم يعرف معناه فهناك تصور الطلب كما في مثل الخلاء بحث

مجاب بانه بعد ما وهم فهنا تعريف لفظي والغرض منه احضاره

صورة غير حاصلة في الحال وهذه مراتب متفاوتة وانها وهم تصور الكنه

وذلك بالحد التام فالتعريف اللفظي داخل في المطالب التصورية لما ذكرنا

لا لما قاله بعض افاضل المعاصرين من انه يفيد تصور الموضوع له من

حيث

حيث انه معنى هذا اللفظ وهذا التصور لم يكن حاصلا وذلك لانه

ليس الغرض من التعريف اللفظي تصور المعنى بهذا الوجه بل الغرض

منه تصوره بذاته كما في مثال الخلاء فان المخاطب طالب لتصور نفس

المعنى لا لتصوره من حيث انه موضوع له لهذا اللفظ اذ غرضه تحصيله

هذا التصديق الموقوف على تصور ذلك الطرفين ولا يتعلق له

غرض بتصوره بهذه الحيثية اعني بكونه معنى لهذا اللفظ و

ذلك طالما لا يمكن منصف والا فالتصديق بان هذا اللفظ موضوع

لاى معنى كما هو شان اللغوي خارج عن المطالب التصورية بحسب

بحث لغوي كما مر **قوله** التصديقات القضية قول

يحتمل الصدق والكذب والمراد القول المركب سواء كان ملفوظا

او معقولا وشمل عباراتهم بانه ليس بشرط كما معنى باسمها والمراد باحتمال الصدق

والكذب ان يجوزهما العقل بالنظر الى مفهومها مع قطع النظر عن

الواقع وهذا ذلك اشتمالها على نسبة هي حكاية عن امر واقعي بان شان الحكاية

ان تتصف بالمطابقة وعدمها بخلاف النسبة الانشائية والتصورات

فانها ليست حكاية عن امر واقعي فلا يجري فيها الصدق والكذب نظرا الى

ان النقاش اذا تصدى لنقش صورة على انها حكاية زيد يجري عليه

الاعتراض بعدم المطابقة واما اذا تصدى لمجرد النقش من غير

الزام انه نقش لشيء فلان فلا يجري عليه التخطية اصلا فان

كل نقش هو في حد ذاته نقش ولعلك تفهم من هذا التفصيل ان ما

القايل كلامي هذا صادق مشيرا الى نفس هذا الكلام ليس خبرا اصلا
وان كان فى صورة للخبر لا ... سقا الحكاية التى تقتضى مغايرة بين
الحكاية التى سمى مغايرة بين الحكاية والمحكى عنه نظيره ان يتصدى
النقاش ان ينقش صورة على انها حكاية عن نفسها فانه مع تغايرهما
اعتبارا لا يكاد يتحصل لا يرى فيه الخط ولقد اجاد صاحب
المفتاح حيث قال مرجع احتمال الصدق والكذب الى الحكم
اجتماع النسبة الذهنية مع ثبوتها فى الواقع ولا ثبوتها فانه يكون ادراك
ان زيدا قائم سواء كان زيد قائما فى الواقع اولا على انه لا يشك انه اذا
كان حكاية عن نفسه كما فى المثال المذكور لا يمكن ذلك اذ يمتنع بالذات
اجتماع ثبوت الشى مع انتفائه هذا واورد على التعريف دور
من الصدق مطابقة الخبر للواقع والكذب عدم مطابقته وا
ان الصدق بديهى او هو مطابقة الامر الذهنى وفى الثانى نظر
لان التصورات مطابقة ولا توصف بالصدق اصلا وان الخبر بديهى
والتعريف للتنبيه واحضاره من بين المخزونات فلا دور وتحقيق
ذلك ان الغرض من التعريف التنبيهى احضار الشى فى الادراك بعد
حصوله فى الخزانة ويجوز ان يحصل هذا الغرض من امر يتوقف فى حصوله
على ذلك الشى اذ كان تصوره مستغنيا عن التصور وان التوقف فى
الحصول ابتداء لا يستلزم التوقف فى الالتفات والتذكر نظيره اذا اعقلنا
عدة منها الخزان واردنا تعيينه من بين تلك المعانى بسؤاله لك الكركم

بيان

هو جنس

هو جنس الانسان فنحو الخاصة معين ذلك المعنى فيزول الالتباس
من غير دور ... فان كان الحكم فيها القضية اما حملية وهى التى
حكم فيها بثبوت شى لشى او نفيه عنه وهى الموجبة والسالبة
او شرطية وهى التى ليست كذلك ويسمى المحكوم عليه موضوعا لانه وضع
وجود وانتفاء لشى والمحكوم به محمولا تشبيها له بالامر المحمول على غيره
لكونه مثبتا له وكونه منفيا عليه من حيث ان ثبوته له فرع ثبوته فى نفسه
والدال على النسبة رابطة لما قال الشيخ فى الشفاء القضية
الحملية تتم بامور ثلثة والموضوع والمحمول والنسبة بينهما وليس اجتماع
المعانى فى الذهن هو كونها موضوعة ومحمولة بل يحتاج الى ان يكون
الذهن يعقل مع ذلك النسبة التى بين المعنيين بايجاب او سلب
فاللفظ اذا اريد ان يحاذى به ما فى الضمير يجب ان يتضمن ثلث
دلالات دال على المعنى الذى للموضوع واخرى على المعانى المحمولة و
اخرى على العلاقة والارتباط بينهما قال فظهر من هذا ان فيها بمعنى
على الامر الموضوع والامر المحمول من حقه ان يدل عليه وهو النسبة باللفظ
الدالة على النسبة تسمى رابطة فحكمها حكم الادوات فان لغة العرب
فربما حذف الرابطة فيها اتكالا على شعور الذهن بمعناها وربما
ذكرت هذا كلامه وهو مصرح بان اجزاء القضية المعقولة ثلثة
وذلك مذهب القدماء اذ عندهم ادراك النسبة الى
الموضوع والمحمول هو الحكم وليس عندهم تصور نسبة هى مورد الحكم

قوله

قوله

فربما حذف الرابط فيها اتكالا على شعور الذهن بمعناها وربما ذكرت

هذا كلامه وهو مصرح بان اجزاء القضية المعتبرة ثلثة وذلك مذهب

القدماء اذ عندهم ادراك النسبة الثالثة بين الموضوع والمحمول هو

الحكم فان اثبات تلك النسبة من مستحدثات المتأخرين حيث

رأوا ان في صورة الشك قد تصورت النسبة بدون الحكم اذ لم يتصور

النسبة لا يحصل الشك وعند ارتفاع الشك ينضم الى الادراك

الحاصل ادراك آخر كما يشهد به الوجدان لا انه يزول ادراك و

ادراك آخر بدله وللمناقشة فيه مجال اذ لا نوجدان يلتزم ان

المدرك في صورة الشك وبعينه المدرك في صورة الحكم اعني

الوقوع واللاوقوع والتفاوت في الادراك فانه في الاول يدرك

بادراك غير اذعاني والثاني بادراك اذعاني وقد سبق فيما

سلف ان التفاوت بين الادراكين بالذات لا بالمدرك

وليس مما يأباه الوجدان فليتأمل هذا وقد علمت من ذلك ان

مشايخ العصر الا بحث عن معنى الرابطة سواء ذكرت لفظا او وجد

او ضمن معناه اللفظ الدال على الحمل على ما فصل في الكلام

وقد استعير لها هو ليشير الى ان هو ضمير راجع الى الموضوع فلا

يكون رابطة في الحقيقة لان الرابطة انما يكون اداة والضمير اسم لا نه

عن المرجع في المعنى فحمل القوم الرابطة به لانهم لم يجدوا في كلام العرب

ما يكون لفظا دالا على الربط الغير الزماني نحو استين في الفارسية

دا

واستتر في اليونانية واستعار واهذا المعنى لفظ هو لتعيينهم غشلهم منها

ما ذكره الشيخ واقول قد صرح الشيخ في الشفاء على ان لفظ هو هيهنا

اداة حيث قال واما لغة العرب فربما حذفت رابطة الكلام اعلى

شعور الذهن بمعناها وربما ذكرت والمذكور ربما كان في قالب الاسم

كقولك زيد هو حي فان لفظ هو جاءت لا تدل بنفسها بل تدل على

ان زيدا هو ام لم يذكر بعد ما دام تعال هو الى ان صح بفقد

خرجت عن ان يدل بذاتها دلالة كاملة فلحقت بالاداة لكنها

تشبه الاسماء هذا كلامه مع انه قد جعل بعض ائمة النحو انه ضمير ان الشيخ

الرضي نقله عن بعض البصريين واختاره حيث قال لما كان الغرض

من اتيان الفصل ما ذكرنا اعني دفع الالتباس الخبر الذي ذكره بعد بالحرف

وهذا هو معنى الحرف اعني المعنى في غيره صار حرفا والخلع عنه لباس

الاسمية فلزم صيغة معينة اعني صيغة الضمير المرفوع فان تغير ما يعلم

عن الرفع الى النصب كما ذكرنا لان الحرف عديمة التصرف لكن

تصرف واحد كما كان في حال الاسمية اعني كونه مفردا ومثنى ومجموعا

ومذكرا ومؤنثا ومتكلما ومخاطبا وغائبا لعدم عراقته في الحرفية مثله

كاف الخطاب في هذا التصرف لا تجرده عن معنى الاسمية ودخل في الحرفية

انتهى كلامه ثم لو فرضنا اجماع النحاة على انه اسم فلا يلزم عدم كونه اداة

عند المنطقيين فيكون بحث المنطقي انما ثم اذا سلم كونه اسما وليس اذا

قلنا بانه حرف اي به الربط فلا بد كونه اداة في صورة الاسم كما في كان

للربط

وحلت الغيبة في الملك والاباء وطرات باذكره المص مع اعتراض ... الكلام
المنطقيين بما لا يرضون فانهم يصرحون بان ادوات ... يربطون في
جوازه بما شرطه اهل العربية من كون الجزاء ... بالنعت او نظائره بل
يجوزون مثل ... كما ... مع عليهم ... بالصنف كما صرح
فان قلت الفاظ ادوات الرابطة في لغة العرب هي الحركات الاعرابية او
الحروف ... اذ كلمة ... ساكنة الاواخر لا تدل على الاسناد ... ذكر
مع الحركات ... افادت ... يكون الاعراب ... لا يحتاج الرابط عندهم
... المعتزلة وغيرهما كاصحاب ... والانضمام
... تلك المعاني ...
لا ... الرابطة ... اي ان لم يكن الحكم فيهما
بثبوت شيء لشيء او نفيه عنه سوا كان حكم فيها بثبوت شيء عند شيء آخر
او نفيه عنه ... عند ... ويسمى متصلا او باستثناء شيء عند آخر
او ... لا استثناء ويسمى منفصلا ويسمى ... ذلك و
... على اشتراط التالي باستثناء المقدم ...
في المتصلة ... ثبوت التالي باستثناء المقدم او استثناء ...
او كله في المنفصلة كما ستطلع عليه ان شاء الله ... تسمى ...
الاولى حملية والثاني ... اي الجزء الاول من الشرطية ... الحكم عليه ...
تسمى ... في القضية الملفوظة والذكر ...
والثاني ... وفي الذكر والذهن فان قلت كيف ... الحكم

على المقدم

على المقدم مع انه ليس اسما والكون محكوما عليه من خواص الاسم لا نسلم
لانه من خواصه بل ان سلم ذلك في الموضوع المحمول فقط واما ...
العربية فلما كان الخبر عندهم هو الجزاء والشرط قيد له بمنزلة الحال او الظرف
وبما اطلقوا كون الحكم على الشيء من خواص الاسم ولا ... المطلق
فان الحكم على ... تلك القواعد بلا ارتباط بين المقدم والتالي بل
وهو الحق للقطع لصدق الشرطية مع كذب التالي في الواقع ولو كان الخبر
هو التالي لم يتصور صدقها مع كذبه ضرورة استلزام انتفاء المطلق
المقيد اقول التقييد بالشرط يفيد ان ثبوت التالي على تقدير
المقدم ولا يلزم من انتفاء ثبوت التالي بحسب نفس الامر انتفاؤه على التقدير
نظيره انك اذا قلت زيد قائم في ظني لم يكذب بانتفاء قيام زيد في
الواقع بل انتفاؤه في ظنك فقط وما ذكره من استلزام انتفاء المطلق
انتفاء المقيد مسلم لكن لا نم ان المطلق هنا منتف في الواقع بل
المنتفي في الواقع هو قيام زيد في نفس الامر وليس ذلك مطلقا بالنسبة الى قيام
زيد في الظن فان المطلق بالنسبة اليه هو قيام زيد ماخوذ بحيث يمكن تقييده
بنفس الامر والظن وغيرهما وذلك يتحقق في الواقع في ضمن تحقق المقيد
اعني قيام زيد في ظنك فان قيامه في ظنك يتحقق في الواقع ويتحقق
... مطلقا في ضمنه ويتحقق ذلك ... اصل ... انه يصدق الحكم المقيد
على الشيء مع كذب المطلق عليه كقولك زيد معدوم مع كذب قولك
زيد معدوم فان المطلق هنا هو المعدوم الاعم من ان يكون معدوما

نفسه او نظيره وهو صادق عليه قطعا والكاذب عليه هو العموم بعض
وهو ليس مطلقا بل مقيد ابانا الدلالة المقيد الصادق فانى ذلك زلة
زلت فيه اقدام الحكماء فضلا عن الفضلاء والموضوع ان كان
شخصا لم يقل على كثيرين هذا حيوان سميت القضية مخصوصة وشخصية
موضوعها وشخصه او كان نفس الحقيقة بحيث لا يتعدى الى افراد
وطبيعته كقولك الانسان نوع والا اى وان
لم يكن الحكم على نفس الحقيقة بل على الافراد واعلم ان البعض ان
الحكم على نفس الطبيعة الا انها في الطبيعة قد اخذت من حيث انها
شئ واحد بالوحدة الذهنية فيصدق عليها بهذا الاعتبار
ما لا يتعدى الى افرادها كالنوعية فيها ومن ذلك لا يصح الحكم
عليها بالتخصيص والتعميم بل هي شخصية كما يشعر به كلام الشيخ في كتبه
وفي المهملة اخذت من حيث هي هي بلا زيادة شرط فيصلح الحكم
الصادق عليها بهذا الاعتبار للتخصيص والتعميم وفي المحصورة اخذت
من حيث انها يصلح للانطباق على الجزئيات لا على ان يكون هذا الوصف
قيدا له بل على نحو يصلح للانطباق فلا جرم ذلك الحكم يتعدى الى الافراد
اما على جميعها وهو الكلية او الى بعضها وهو الجزئية وليس الحكم في المهملة
والمحصورات على الافراد اصلا الا بالعرض فمعنى الحكم وقع على شيء
يتعدى منه ذلك الحكم الى الفرد ويطلق عليه كيف لا والحكم على الحقيقة
ليس الا الامر الحاصل في النفس وهو الطبيعة دون الافراد وما قيل ان

الافراد فجعلوه بالوجه الكلي فمعناه ان الامر الكلي حاصل في النفس على وجه يصح
ان ينطبق على الجزئيات فذلك الامر معلوم ومحكوم عليه بالذات
وتلك الجزئيات معلومة ومحكوم عليها بالعرض للمطلع بان ليس في النفس [illegible]
[illegible] في الوجه الا انه لوحظ على وجه يصلح للانطباق على الافراد
وذلك الامر منطبقا عليها فيعرف احكامها بالعقل اذا تمهد ذلك فيمكن
توجيه كلام المص بان مراده بقوله وان كان نفس الحقيقة كون الحكم
لا يتعدى منه الى الفرد وبقوله الا ما يتعدى منه وان كان ظاهر كلامه بخلافه
غير مناف لما حققناه فان بين كمية افراده كلا او بعضا فمحصورة كلية او جزئية
[illegible] وذو رتبة لان ما قد تقرر ان الحكم بالذات ليس على الافراد [illegible]
بين فيها كمية الافراد لا باشارة الذي هي بالحقيقة مصداق الحكم للطبيعة
كالافراد بحيثية [illegible] او تلك الافراد هم الافراد يعني [illegible]
الكلها بالعرض كما اشرنا اليه آنفا من انها محكوم عليها بالعرض
والا اى وان لم يبين كمية الافراد المعنى الذى هو مصداق [illegible]
لكمية الافراد ومهملة وهي في قوة الجزئية لانه حيث صدق الحكم على الطبيعة
بحيث [illegible] ان يصدق عليها في ضمن جميع الافراد او في بعضها
[illegible] يصدق الجزئية اولا نظير [illegible] موضوع المهملة على [illegible]
هو الطبيعة من حيث هي هي بلا زيادة شرط كما صرح الشيخ وغيره
المحققين فالحكم الصادق عليها بهذا الاعتبار قد يصدق عليها بشرط
الوحدة الذهنية كقولنا الانسان نوع فيمكن ان يصدق الطبيعة [illegible] يستلزم

للجزئية فان قيل هذا انما يرد اذا كان الحكم في المهملة على الحصة كما اعتبر
هذا لك يدل على فساد ما يلوح عن ذلك الى ما ذكره المتأخرون حتى
يلزم ذهب قلنا ظاهر ان الحكم ليس على الذات الا على الحاصل في الذهن
بالذات وهو الطبيعة المأخوذة على الوجه الخاص كما مر اذ ليس في الشمول الا
تلك الطبيعة وانه على تقدير ان يكون الحكم في الجملة على الفرد يستلزم صدق
يكون الحكم فيها على الطبيعة من حيث هي هي بحيث يمكن صدقها بصدق
كل واحد من الطبيعة الجزئية فان الطبيعة من حيث هي يصلح الكلية والجزئية
فاذا حكم عليها بهذا الاعتبار يكون صدقها اعم من ان يكون المحمول صادقا
على فرد من افراد الحصة وعلى الطبيعة من حيث انها عامة للجميع
ان المهملة تستلزم الجزئية اعم من ان يكون الحكم في تلك الجزئية على بعض الافراد
الحقيقية اعني الانواع والاشخاص والافراد الاعتبارية التي بحصصها
بحسب الاعتبار وقد اشار الى ذلك الشيخ في الشفاء حيث قال
دفع شك من قال ان الجنس يحمل على الحيوان والحيوان يحمل على الانسان
مع ان الجنس لا يحمل على الانسان انما يحمل على طبيعة الحيوان من حيث
اعتبار تجريده ما في الذهن بحيث يصلح لانواع الذي كونها من انواع آخر
هذا التجريد لاعتبار اخص من اعتبار الحيوان بانه حيوان فقط الى
ما قال في بيان ذلك ثم قال والحقيقة هنا يرجع الى ان الطرف
الاكبر يحمل على الطرف الاصغر وشبهه ذلك بان الناطق يحمل
على بعض الحيوان والحيوان يحمل على كل فرس وليس يلزم من ان

يحمل

ان يحمل الناطق على الفرس فقد صرح بان هذه القضية تصدق في
جزئية وعلم من ان الجزئية اعم من ان يكون الحكم فيها بالعرض
على الافراد الحقيقية او الاعتبارية الا ان المتعارف تخصيصها بالكلية
بل المهملة ايضا بالافراد الشخصية او النوعية والشخصية كما علم من
كلام الشيخ وغيره ولا بد في الموجبة من وجود الموضوع محققا
في الخارجية او مقدرا فالحقيقية او ذهنا فالذهنية صدق
القضية الموجبة يستلزم وجود موضوعها ضرورة ان ما لا وجود له اصلا
فانما ليس موجودا وليس شيئا من الاشياء حتى يصدق سلبه
عن نفسه ثم الموجبة اذا وجد خارجه فيكون معنى قولنا كل ج ب
كل ج موجود في الخارج ب في الخارج وصدقها يستلزم وجود
الموضوع في الخارج وقد يوجد حقيقته وقد فسرها الناظرون
بالحكم على الافراد الخارجية محققة كانت او مقدرة فيتناول
الافراد التي ليست بموجودة في الخارج اذا كانت بحيث لو وجدت
في الخارج كانت متصفة بالمحمول كقولنا كل عنقاء طائر فان
معناه ثم كل ما لو وجد كان عنقاء فهو بحيث لو وجد لكان طائرا
ولا يخفى ان موضوع الحقيقية بهذا التفسير وان كان يشتمل من
الخارجية الا انها تشمل جميع افراد الموضوع فان جميع الافراد الخارجية
محققة او مقدرة بعض الافراد اذ من الافراد ما ليس موجودا
في الخارج لا محققا ولا مقدرا او متناقضا بالا يلتفت فيها الى الوجود

الموضوع في الخارج اصلا كقولهم كل كرة كذا وكل مثلث كذا فان الحكم
فيها على الموضوع سواء كان موجودا في الخارج او لم يكن حتى ان هذا الحكم
يشمل الكرة التي هي اعظم فلك الافلاك والمثلث الذي اضلاعه اعظم
من قطر من [illegible] الخارج لا افراد الموضوع كيفما كانت بصدق
عليها انها لو وجدت في الخارج كانت ج فيدخل فيه الافراد المقدرة
لانا نقول اما اولا فلانهم اخذوا امكان وجود الافراد وهذا القيد
يخرج ما ذكر واما ثانيا فلانا اذا اخذنا القيد لم يصدر احد امكان
صدق الموضوع على الافراد بحسب نفس الامر كما ذكره المتأخرون
من حواشي شرح الشمسية بل يجب الاعتبار حتى لا يشترط في القضية الكلية فاذا قيل
قولك كل كرة كذا وكل مثلث كذا الحكم على جميع ما هو كرة او مثلث
مع قطع النظر عن الوجود الخارجي اعتبار زائد لا يقتضيه مفهوم القضية
ولا التعاريف [illegible] ان قضايا الهندسية غير ماخوذة بهذا
الاعتبار كما [illegible] فلا طائل في اعتباره وبعضهم فسر الخصوص بقولهم
كل ما يمكن صدق ج عليه بحسب نفس الامر وفرضه العقلي ج بالفعل
وهو بحسب نفس الامر ونسب الى الشيخ وجعل المفهوم المنطبق على جميع
المواد واعلم ان جمهور المتأخرين كما اعتبروا الاتصاف بالعنوان
على تقدير الوجود فكذلك اعتبروا الحمل على تقدير الوجود
حتى يصدق مثلا كل انسان ذي رأسين [illegible] بالاطلاق
والعام وان لم يوجد الموضوع اصلا ولم يتصف المشي بالفعل

في الواقع فانه لو وجد كان ماشيا ويعلم من كلام بعضهم انهم اخذوا الوجود
اعم من الذهني والخارجي ولم يخصوا الافراد بالممكنة او التي يمكن صدق
العنوان عليها ولذلك قال صاحب المطالع ومن وافقه ان قولنا كل مجهول
مطلق يمتنع الحكم عليه يصدق صفته من غير ان يناقض لان معناه ثبوت
الامتناع على تقدير كونه مجهولا مطلقا وهو لا يستلزم ثبوت الامتناع في
الواقع وبذلك يندفع الايراد الذي ذكره على الحقيقة انفا وعدم صدق
القضية الكلية بهذا المعنى في مثل قولنا كل انسان ماش لامكان عدم صدق
الكلية بالمعنى الذي نسب الى الشيخ في قولك كل جسم متحيز بالفعل لا تقدح فيه فان
هذا المعنى هو معنى القضية الكلية بحيث لا يصدق تخصيص وانت
تعلم ان المعنى الذي نقلنا ويمكن اعتباره حيث لا يمكن اعتبار المعنى
الذي نسب الى الشيخ كقولنا شريك الباري ممتنع لعدم امكان صدق
العنوان على شيء بحسب نفس الامر والقول بانه سالبة في المعنى تحكم غير مسموع
ولان كل مفهوم نسب الى آخر فللعقل ان يحكم بينهما بالايجاب ولا السلب
ان اعتبار المعنى المذكور اعتبار صحيح عقلا وبهذا خرج عن بعض الفضلاء
وهو اشتماله على سائر الاعتبارات فلا بعد ان يجعل معنى القضية
الاصلية ويكون ما عداه من التخصيصات التي بحسبها التعارف وفي كلام الشيخ
اشارة الى هذا المعنى ايضا حيث قال الذهن يحكم على الاشياء بالايجاب
على انها في نفسها موجودة او وجد المحمول في العقل او الذهن موجودا لها
المحمول لا من حيث هي في الذهن فقط بل على انها اذا وجدت وجد لها المحمول

قال فاما الاشيا التي لا وجود لها بالوجه فان الاثبات الذي ربما استعمل عليها حيث يرى ان الذهن يحكم عليها انها كذا بمعناه انها لو كانت موجودة وجودها في الذهن لكان كذا وهذا كما يقال ان الخلا ابعاد انتهى ثم ههنا نكات يجب التوطن بها الاول ان معنى قولهم صدق الموجبة يستلزم وجود الموضوع ان صدقها يستلزم وجود الموضوع حال ثبوت المحمول له واتحاده معه في طرف ذلك الموضوع ان ذهنيا فذهنيا وان خارجيا فخارجيا وان فرضا ففرضيا وان دايما فدايما فان قلت ما معنى قول القوم ان الحقيقية تستدعي الوجود المقدر للموضوع والوجود المقدر ما لا تحقق فيه فلا فايدة في اعتبار تلك قلت ان اعتبر في موضوع الحقيقية امكان صدق العنوان على الافراد وامكان وجودها فالمراد بالموجود المقدر مع ذلك القيد ولا يخفى فايدة اعتباره وان لم يعتبر كما هو مقتضى كلام بعضهم فالمراد بالوجود المقدر كون الموضوع بحيث لو وجد كان متصفا بالمحمول الثاني ان صدق السالبة لا يستلزم وجود الموضوع وقد يصدق في انتفائه ضرورة ان ما لا يثبت في نفسه لا يثبت لغيره لكن يجب ان يعلم ان السالبة في الذهن تستدعي وجود موضوعه في حال الحكم نظرا الثالث ان المتاخرين اعتبروا قضية سالبة المحمول وحكموا بان صدقها يستلزم وجود الموضوع وفرقوا بينها وبين السالبة فان فيها زيادة اعتبار وفي السالبة تصور الطرفين والحكم بالسلب وفي السالبة المحمول يرجع ويحمل ذلك السلب على الموضوع فالحاصل ان معنى السالبة المحمول ج شي سلب عنه المحمول ومعنى السالبة الطرفين

ان شيا سلب عنه ج هو شي سلب عنه ب ومعنى السالبة انه ج سلب ب وكما ان صدق السلب لا يستلزم وجود الموضوع كذلك صدق ثبوت السلب هذا كلامهم واقول فيه نظر لان القضية القائلة بان ثبوت الشي للشي يستلزم ثبوت المثبت له لا تستثني الفعل منهما لا من السلبي والثبوتي ان العقل والعقلي ان الثبوت فاستثنى السالبة المحمول دون معدولة المحمول تحكم وانه ان المعدوم المطلق ليس شيا اصلا فكيف يكون شيا سلب عنه لا يقال المعدوم هو عدم مقارن للاستعداد الذي هو وجودي لانا نقول ليس مذهبهم لانهم صرحوا بخلافه قالوا قولنا كل جوهر ليس بعرض وكذا ليس بعرض موجود في الموضوع مع ان صغرى موجبة معدولة مع عدم استعداد الموضوع للمحمول اصلا والذي يفهم من كلام الشيخ وغيره من المحققين ان الايجاب مطلقا يستدعي وجود الموضوع قال في الشفا وانما اوجبنا ان الموضوع في القضايا الايجابية المعدولة موجود لان نفس قولنا غير عادل يستدعي ذلك لان الايجاب يقتضي ذلك في ان الصدق سوا كان نفس عادل يقع على الموجود والمعدوم او لا يقع الا على الموجود فيجب ان يعلم ان الفرق بين قولنا كرى يوجد كذا وبين قولنا كرى ليس يوجد كذا ان السالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة في انها تصدق على المعدوم من حيث هو معدوم ولا يصدق الموجبة المعدولة على ذلك وقد صح قبل ذلك فاما اذا اخذنا حرف السلب مع قولنا وكان محمولا

بمعنى وجود الموضوع باعتبار الاستعداد الصحيح

وجعل احدهما شيئا واحدا ثم اسنده على الموضوع برابطة الايجاب كانت
القضية موجبة فيتلخص من كلامه انه لم يفرق بين ما سموه سالبة المحمول
او المعدولة وانها موجبة مطلقا تستدعي وجود الموضوع لاجل معنى الرابط
لا لاستدعاء المحمول ذلك والحق ان الموجبة السالبة المحمول على ما اعتبره
المتأخرون قضية ذهنية لان اتصاف الموضوع بسلب المحمول عنه
انما هو في الذهن لا في الخارج فيكون بينها وبين السالبة الخارجية تلازم
فان قلت صدق السالبة الخارجية لا يستدعي وجود الموضوع حال
ثبوت الحكم اعني قدرت تستدعي وجوده في الذهن فيكون السالبة
الخارجية اعم من السالبة المحمول قلت المراد بالوجود الذهني ههنا اعم
في نفس الامر وجميع المفهومات التصورية متساوية الاقدام في انها متصورة
في نفس الامر فانها مثالة موضوع لقضية موجبة صادقة وهي انها
لجميع اعدائها وانها ان ذلك الموجود في شرح المشارق اولا دليل على الاول
نفي او اثبات بحث آخر وبهذا القدر لا اعتبار بما بادر
الصدق فتامل هذا الا انه يوهم صدق الموجبة يستدعي وجود الموضوع
وصدق السالبة لا يستدعيه كلاهما مختصان عند المتأخرين بغير السالبة
المحمول فان الامر فيها على العكس عندهم والا لم ما حققنا لا تحصل
والله اعلم فقد يجعل حرف السلب كلا جزء وليس جزء
من جزء اي من الموضوع والمحمول ويسمى القضية المشتملة على ذلك
الجزء المعدولة اي المعدول الموضوع او المحمول او كليهما و

اعتبار السالبة المحمول سيقف ان شاء الله ذكره في تعريف العدول
بعد بحث محمولها فان حرف السلب هناك ايضا جزء من المحمول
قال في شرح المطالع ان السلب خارج عن المحمول في السالبة
وسالبة المحمول صدقا مع تصريحه في ان السالبة المحمول يعود
بعد سلب المحمول عن الموضوع ويحمل ذلك السلب على الموضوع فهو هنا
الاساس يحتاج في دفعه الى التكلف بان يحمل المحمول في عبارة
على المحمول الاول الذي هو مورد عليه السلب وقد صرح
كشف الشبه في وجه نسبة المحمول الى الموضوع اما ان يكون ضرورية في
نفس الامر او ممكنة دائمة او غير دائمة الى غير ذلك فتلك الكيفية
الثابتة في نفس الامر تسمى مادة القضية والصورة المعقولة منها في
المعقولة واللفظ الدال عليها في اللفظ تسمى جهة فان كانت
القضية خالية عنها تسمى مهملة من حيث الجهة وان كانت مشتملة عليها
تسمى موجهة وما به التباين جهة المراد به ما يتناول الصورة المعقولة
واللفظ الدال عليهما فان الصورة الذهنية دالة على ما في نفس الامر
على المشهور ثم الجهة اذا وافقت المادة صدقت القضية و
الا كذبت اذ المهية ذلك فنقول القضايا التي حكم بحث عن احكامها
من النسب منها والتناقض والانعكاس خمسة عشر سبع منها مركبة
وهي التي معناها مركب من ايجاب وسلب وثمانية منها بسائط
وهي التي معناها اما ايجاب فقط او سلب فقط فلنقدم البسائط

لتقدمها بالطبع فان كان الحكم بضرورة النسبة ما دام ذات الموضوع
اى ما دامت موجودة ضرورية لا ستمالها على الضرورة او ما دام
وصفه فمشروطة عامة او في وقت معين فوقتية مطلقة لعدم تقييد
الضرورة المعتبرة فيها بوصف او وصف مثاله كل انسان حيوان
بالضرورة وقد تطلق الضرورة المطلقة على ما حكم فيها بالضرورة بثبوت
المحمول للموضوع اذ لا دايما كما في قولك الله تعالى حى بالضرورة ويخص باسم
الضرورة الازلية والاول باسم الضرورة الذاتية والثانية باسم الضرورة
الابدية لان الضرورة بثبوت الحيوان للانسان في وقت
ضرورة مستمرة لم يوجد الانسان اصلا لم يكن حيوانا او
مرة ذلك بخلاف ضرورة ثبوت الحيوان له فانه ضرورى غير
مقيد بشرط فان انسانا ثبوت المحمول له مستحيل بالذات
فان قيل النسبة ولا ان كان المحمول هو الموجود لم ان لا انسان في الضروري
بالامكان الخاص كقولنا كل انسان موجود بالضرورة فانه
صادق لان الشيء ما دام موجودا يكون موجودا بالضرورة مع
ان كل انسان موجود بالامكان الخاص اجيب بان
المراد ضرورة ثبوت المحمول للموضوع وان كان ضروريا بشرط
الوقت فهاهنا المشروطة العامة وفيه نظر لانه لو كان معنى الضرورة
في جميع اوقات وجوده والوجود ليس ضروريا في جميع اوقات
الموضوع موجود المطلقة فاذكر لو نم ان لا تصدق الا

يلزم التسلسل ... المكان ... ان المقر ...
شئ المكان ... ان يكون جسما
والمكن يشغله تماما فيلزم ... ولا يكفيه ... الجسم

والجواب منع المقدمة الثانية على المذهبين كما سيحقق
واما ان المكان ما هو وحقيقته ماذا فالعامة يعنون به الجسم
الاسفل للمتمكن او السطح الاعلى منه وربما يعنون به
الجسم المحيط بالمتمكن كالدن للشراب والكوز للماء وهذا
بناء على الظاهر وعدم الفرق بين المحيط بالذات والمحيط
بالعرض لان المحيط بالذات بالمتمكن هو السطح الباطن
من الجسم الحاوى واما الاجزاء الخارجة فلا مدخل لها في
الاحاطة فتدبر واما الحكماء فلما ارادوا التعرج الى تعرف
حقيقته توسلوا بالخواص واللوازم له منها ان المتمكن حاصل
فيه ومنها انه مساو للمتمكن ولا ينتقل بانتقاله ولا يحصل
مع المتمكن ما بانه بحسب الوضع فيه ومنها انه محيط بجملة
المتمكن فعرفوا بذلك ان مكان الجسم ليس هيولاه على
ما توهمه بعضهم ولا صورته على ما توهم الآخرون لان كلا
منها ينتقل بانتقال الجسم وافترقوا في تعيين حقيقته فرقتين
الفرقة الاولى اذ ذهبوا الى ان مكان الجسم هو المقدار
الممتد في جهات الثلث المجرد عن المادة المساوى لمقدار الجسم

مدا خلا معه فا ... المفضوز لا دعائم
ان الفطرة يحكم به ... من يظن ان
هذا البعد موجود فى الخارج قايم بذاته ذاهب الى غير النهاية
اما انه يخلو شى منه عن المتمكن اولا فيه على اختلاف الاولين
ومنهم من ذهب الى انه لا يخلو عن المتمكن البتة وهو
مذهب افلاطون والقدما ومن المتاخرين العلامة
نصير الدين طوسى رحمه الله ومنهم من ذهب الى انه موهوم
اما مع عدم امتناع خلو هذا البعد الموهوم عن الشاغل
كما ذهب الجمع من المتكلمين او مع امتناعه قالوا ان باطن
الكوز قد يملاه هوا وقد يملاه ما او غير ذلك مما قيل
بعضها لبعض فيتوهم فى باطن الكوز امتداد مجرد عن
مواد شى من هذه الاجسام هو مكان لها وذهب المعلم
الاول ومن تبعه كالشيخين وابى على الى انه السطح الباطن
من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من المتمكن وهو محيط
بتمام ظاهر الجسم ولا ينتقل بانتقاله احتج الاولون اولا بان
المعقول من المكان هو البعد لان الامارات تساعد
عليه فان بقاء الما فيما بين اطراف الكوز اى الاطراف
الداخلة اذ لا دخل للخارج منها فى الاحاطة وما بين اطراف
الكوز اى ما بين سطحه الداخلى انما هو البعد الممتد المجرد

الذى

١٨٩

الذى يشغله الجسم والشغلته ... المكان وقد يكون فارغا
وقد لا يكون لا ... فارغا وقد يكون مليا
وايضا فالحكم بان الجسم فى هذا ... ان لا يتوقف على العلم
بانه احاط به جسم ام لا وهذا الوجه مع انه اقناعى مدخول لا
يصلح ان يستدل به وثانيا انه لو كان المكان سطحا لكان الجسم
الساكن فى وسط جسم متحرك كالحجر فى الما او الطير فى وسط
الريح متحركا لتبدل سطحه المحيط به ويلزم ان لا يكون المنتقل
من بلد الى بلد وهو فى صندوق متحركا بل ولا يكون رجل شد
جميع ظواهر بدنه بحبل من انتقل من بلد الى بلد متحركا وان
لا يكون الحوت المتحرك فى الما مع حركة الما معه بمثل حركته
متحركا لعدم تبدل السطح عليه ويلزم ان لا يكون كل جسم فى
مكان والا لزم عدم تناهى الاجسام مع ان القائلين بان
المكان هو السطح قالوا ان كل جسم اذا خلى وطبعه يكون فى مكان
وثالثا انا نعلم ان الجسم اذا خرج عن مكانه لم يبطل مكانه مع
بطلان السطح وبقا البعد الرابع ان ما يطلبه المتحرك يجب
وجوده حال الحركة فهو اذا كان البعد واما اذا كان السطح
لزم ان يكون المطلوب امرا عدميا وهو محال وخامسا ان المكان لا
يتصور الا مما يحل كل جزء من الجسم الجزء من المكان
فهو البعد اذ السطح انما يطلبه بسطحه لا بحجمه وسابعا ان المكان

يجب مساواته سطحه لسطح [illegible] كذلك لان الشيء المقدر
اذا جعلت بمعجنة رفيع [illegible] مربعا اصغار فشيئا
المحيط بالمدورة بسبب [illegible] ان الجسم يقبل الانقسام
لا الى نهاية فيمكن تقسيم المدورة الى صفحات رقيقة جدا كرة الحد
بحيث يزيد الجميع على سطح قطرها المحيط اعظم دايرة يقع فيها
وثانيا انه لو كان المكان هو السطح لم يكن للجسم المحيط مكان
مع ان لكل جسم مكانا اتفاقا منا ومنهم والجواب عن الثاني
انا لا نم لزوم كونه متحركا وانما يلزم لو كان هو المبدء لتبدل المكان
وانما ليس كذلك فعلى هذا يجب ان يزاد قيد آخر في تعريف الحركة
ولا فتعريف الحركة صادق على هذا التبدل بان يقال الحركة
كون الشيء بحيث يكون له في كل آن فرد من المقولة لا يكون
له قبل ذلك الآن ولا بعده ويكون المبدء للتبدل ذلك الشيء
والوجه ان يقال في الجواب ان اريد انه يلزم كون ذلك
الجسم متحركا بالعرض فمسلم ولا محذور فيه وان اريد انه يلزم كونه
متحركا بالذات فممنوع والسند ظ ولا نم ان الجسم الصندوق
المذكور متحرك بل نقول انا نشاهد بانه ساكن فيمكن ان يتبدل
بر على ان المكان ليس هو البعد الموجود المجرد المستقر لتبدل
البعد على ذلك الجسم مع انا نعلم انه ساكن في مكانه ولحل ما
قلنا ان الشخص المحفوف بكرباس ليس متحركا مستقلا بل هو جزء

المتحرك

المتحرك اي المجموع الحاصل منه ومن الكرباس قلت وما ذكره في
معارضة بمثله على [illegible] الا انه يحرك نملة على خشبة
الى جهة والخشبة الى جهة اخرى [illegible] مساوية بحركة النملة فالنملة
لا تفارق البعد الذي شغلته اولا على ما اعتقدوه فيلزم ان يكون
النملة ساكنة مع انها متحركة قطعا وعن الثالث انه انما حكم ببعض
بناء على التوسع في الحكم ببقاء المكان الحقيقي [illegible] من ان يكون
بنفسه او بمحل انتزاعه واعتباره وعن الرابع انا لا نم ان ما تطلبه
المتحرك يجب وجوده حال الحركة وهو غير بين ولا مبين ونقوض
ما يطلبه المتحرك في الكم والكيف والوضع على انا لا يخفى ولو قيل
ان ما يطلبه المتحرك بالتحصيل لا يجب وجوده بل يجب عدمه
لئلا يلزم تحصيل الحاصل واما ما يطلبه بالحصول فيه او النفوذ
منه يجب وجوده فيرد عليه اولا منع ان مطلوب المتحرك المكاني
ليس تحصيل المكان وثانيا منع ان المطلوب بالحصول فيه يجب
وجوده حال الحركة وعن الخامس بمنع قوله ولا يتصور ذلك
الا بان يتصل كل جزء من الجسم الخ اذ يتصور بان يحاط بتمام
السطح الذي هو مكانه وعن السادس ان الجسم انما يقتضي المكان
لاحاطة سطحه به ولو لم يحط به سطح بان يكون محيطا [illegible] في جميع
الجوانب فلا نم انه يكون بحيث في مكان وعن السابع ان المكان
يجب مساواته لسطح المتمكن لا لحجمه ومن ادعاها فعليه الاثبات

وعن الثاني ان الكلام [illegible] تجويز الاجسام على ما سنحقق
لا بهذا المعنى احتج [illegible] بان يكون سطحا او بعدا
لا سبيل الى الثاني لان البعد اما موهوم او موجود لا جائز ان يكون
موهوما لانه يقبل الزيادة والنقصان فان البعد بين حائطي بيت
اقل من البعد بين المدينتين والعدم الصرف لا يقبل الزيادة و
النقصان ولا ان يكون موجودا لانه لو كان فتناهيه لما مر من وجوب
تناهي الابعاد فيكون مشكلا والشكل من توابع المادة اذ المقدار
بنفسه يقبل جميع الاشكال فتخصيصه بشكل دون شكل انما
يكون من جهة المادة فيكون بعدا ماديا فاما جسم فيحصل
الجسم فيه فيلزم تداخل الاجسام ويرد عليه اولا انا نختار انه بعد
موهوم بمعنى ان للعقل بمعونة القوة المتخيلة ان ينزع من
الاجسام المتقدرة مقدارا مجردا عن المادة مثل مقدار
جسم ويحكم بانه مكان الجسم فقبوله للزيادة والنقصان ليس
في الخارج اولا وجود له ولا من مخترعات الوهم لان زيادته و
نقصانه تابع لمقدار الجسم الموجود في الخارج فان قلت اذا
كان البعد الذي ذكرته موهوما لم يكن الجسم متمكنا في الخارج
ولم يكن مكان الجسم موجودا مع انه تقرر في صدر البحث ان الجسم
متمكن في الخارج وان مكان الجسم موجود لانه موجود فيه
قلت هذا مع انه وجه آخر لابطال كون المكان بعدا موهوما غيرها اورد

علم

عليه ان كون الجسم متمكنا في الخارج عبارة عن كونه موجودا فيه بحيث
للوهم ان يعتبر له [illegible] ان في الخارج ان اريد انه
بنفسه موجود فيه حقيقة [illegible] ك فيما مر وان اريد انه
موجود فيه في الجملة اعم من ان يكون بنفسه او بما ينتزع منه فالبعد
المذكور موجود بهذا الوجه لانه منتزع من الجسم الموجود فيه مثلا
بعد وثانيا انا نختار انه بعد موجود متناه متشكل قوله والشكل
من توابع المادة قلنا ممنوع او ما ثبت ان الاتصال والانفكاك
من توابع المادة لا التشكل واحتجوا ايضا بما اسلفنا منه من ان
انما يتشخص بحيث يمكن ان يعرض فيه شيء دون شيء ويمكن فيه افتراق
الكل والجزء بسبب المادة فيجرد المقدار الحقيقي المقداري عن
المادة ممتنع وللبحث فيه مجال واسع اذ للخصم ان يقول هذه المقدمة
مع كونها مدخولة غير بينة ولا مبينة انما تفيد لو ثبت ان هذا البعد
والبعد الجسماني متحدا الحقيقة وسيوضح **الروضة الثانية عشر**
في انه هل يجوز خلو المكان عن المتمكن ام لا ويعبر عنه بان
يوجد جسمان غير متلاقيين ولا يشغل ما بينهما جسم آخر ويقال له
الخلاء وانكره الحكماء اكثرهم والمثبتة شرذمة منهم ووافقهم
المتكلمون احتج الفلاسفة بانه لو كان خلاء وفرضنا الحركة فيكون
في زمان لا محالة ثم نفرض حركة الجسم بتلك القوة في ذلك القدر
بين المسافة في الملاء فيقطعها في زمان اكثر لا محالة وهم نفرض له

نسبة قوام الملأ هذه المسافة نسبة الزمان الثاني الى الزمان
الاول فيلزم ان يكون [illegible] الاول مساويين لا
اما لحدث المسافة والحركة [illegible] كان الحركة الثانية والثالثة
كان نسبة زمان الحركة الاولى زمان الحركة نسبة المعاوقة الى المعاوقة
فنسبة زمان الحركة الى زمان الحركة الثانية كنسبة ملاء بها اي
كنسبة زمان الحركة الاولى الى زمان الحركة الثانية فزمان
الاولى مساوية لزمان الثالثة مع ان الاولى عديم المعاوقة
والثالثة ذات معاوقة واورد عليه ايرادات الاول انا لا نم
امكان قوام الى ما لا ارق منه والاعتبارات لا يوجد قوامان
على نسبة زماني الخلاء والملاء والثاني انه لم لا يجوز ان يتوقف المعاوقة
على قدر من القوام بحيث لا يوجد بدونه وح يقوم الاحتمال الذي
اجاب عنه الشيخ في الشفا بما ماخذ المعاوق باباء الملاء وذلك
بان نفرض الجسم المتحرك في الخلاء عديم المعاوق والمتحرك الثاني
ذا معاوق والمتحرك الثالث ذا معاوق نسبته الى المعاوق الاول
كنسبة زمان الاول الى زمان الثاني فح لا يرد المنع الاول
ايضا لعدم الانحصار المعاوق في الملاء وفيه بحث اذ يرد المنع
المعاوق بان يقال يجوز انتهاء المعاوقة الى ما لا يكون اقل منها
فلا يوجد النسبة المذكورة وان ادعى ايضا في امكان وجود
معاوق على النسبة المذكورة فالخصم يمنعها فتامل في دفع ذلك

ولو سلم فتمام الدليل موقوف على فرض حركة في الخلاء خالية عن
المعاوقات ولعل [illegible] الثالث انه لم لا يجوز
ان يكون النسبة الى بين [illegible] بحيث لا يوجد بين المعاوقين
بان يكون الاول من النسب المقدارية والثانية من النسب العددية
وقد برهن اقليدس على انه يجوز ان يوجد نسبة بين المقدارين
ولا يوجد بين العددين اولا للفرق بين المقدار والعدد ان
العدد منفصل الى وحدات لا تقبل القسمة اصلا والمقدار
متصل واحد يقبل الانقسام لا الى نهاية غير ان ينتهي الى ما لا
ينقسم فكل عددين يعدهما امر آخر وهو الواحد ويجوز ان يوجد
مقداران لا يعدهما ثالث كما اثبته اقليدس فان سلم انه لا ينتهي
المعاوقة الى حد لا يقبل الانقسام الى حد هو اولى منها فيكون
النسب بين المعاوقات نسبا مقدارية البتة وان لم يسلم كان
المنع هو المنع الاول بعينه فتدبر ثم اقول لما كان مدار الايراد
على ان المعاوق يقبل الانقسام لا الى نهاية وايضا انضاحكم
بان اي معاوقة كانت يمكن فرض اقل منها بل نقول لما كان
زمان الحركة يزداد بزيادة المعاوقة فلا يكون الزيادة بان يلحق
زمان وهو ظ اذ لا يتصور ان يزيد زمان على زمان بان على
ان الحركة موجودة في نصف الزمان دون طرفه على السلف فيمكن فرض
معاوقة يزيد بها الزمان نصف الزيادة الاولى او ثلثها او ربعها

او فرض ذلك سواء وجدت او لم يوجد وسواء امكنت لا مفعولا او
للدليل على وجدان نسبة [illegible] بين مثل النسبة بين الزمانين
بل يتم الدليل بان يفرض [illegible] بين المعاوقين اعظم من النسبة
بين الزمانين وهي ممكنة فهنا مقدمتان الاول انه يوجد بين
معاوقين نسبة اعظم من النسبة بين الزمانين لان الزمانين
ان كان بعدهما ثالث فالنسبة بينهما عددية والاطول اضعاف
الثاني او ضعفه او ضعفه وجزء منه او اجزاء او اضعافه وجزء
او اجزاء منه فناخذ معاوقين احدهما امثال الاخر ومثله
وجزء او اجزاء منه او امثال او اجزاء او جزء منه كذلك ويزيد على
الاكثر قدر من المعاوقة فيكون نسبة الى الثاني اعظم من
النسبة بين الزمانين وان لم يعدهما ثالث فالاعظم يكون
اضعاف الاصغر وقد يزيد باصغر من الاصغر او مثله وقد
اضعفناه اذ يزيد على عدد اضعاف واحد كان يكون اضعاف
عشرة وزيد عليها واحد وناخذ معاوقين يكون احدهما احد
عشر مثلا للاخر فنسبة الاشد من المعاوقين الى الاضعف
اعظم من نسبة الزمانين الثانية انه على هذا التقدير ايضا يتم
الدليل لانه لو كانت نسبة المعاوقة التي للثاني الى معاوقة
الثالث اعظم من النسبة زمان الثاني زمان الاول اطول
من زمان الثالث فيلزم ان يكون زمان عديم المعاوق كنه

من زمان ذي المعاوق وهو الخلف قال اهل الرابع انا لا نسلم
امكان وقوع الحركة في [illegible] ان المكان الذي يقع
فيه الحركة لا يجوز خلوه عن [illegible] فلم يثبت امتناع
الخلاء مطلقا على انه يطلب منهم عندهم الخامس انه يجوز ان يستدعي
الحركة في تلك المسافة بنفسها زمانا وبسبب المعاوقة
زمانا اخر فعديم المعاوق زمانه هو مقتضى نفس الحركة كساعة
مثلا ولذي المعاوقة الشديدة ساعة بازاء نفس الحركة وتسع
ساعات بازاء المعاوقة ولذي المعاوق الضعيف ساعة وتسعة
اعشار ساعة فلا يتساوى فيها ذو المعاوق وفاقده وعند
المحقق الطوسي مهد للجواب عنه مقدمة هي ان كل حركة لا بد
ان يكون على حد ما من السرعة والبطوء لانها لا محالة يكون على
مسافة وفي زمان فاذا فرض حركة اخرى تقطع تلك المسافة بنصف
ذلك الزمان او ضعفه كانت اسرع وابطأ من الاول فان كانت
ارادية جاز ان حد الحركة وان كانت طبيعية او قسرية احتاجت
في تحديدها لها من السرعة والبطوء الى معاوق اذ لا تفاوت
في الطبيعة ولا شعور بالملائمة حتى يمكن استناد الحدود
المختلفة اليها فاحتاجت الحركة الى ما يحددها وكذلك
الجسم القاسر لا تفاوت فيه لان المفروض تحريكه بقوة
واحدة وكذا الجسم المتحرك لان المفروض اتحاده فلا بد من ام

يعوق المحرك فى تاثيره بتعين حدود الحركة فهو اما خارج عن
المحرك او غير خارج فا[illegible]ام ما فى المسافة وعلظا كالهوا
والماء وغير الخارج لا يعاوق والحركة الطبيعة لامتناع ان تقتضى
ما يعاوقه عن ذلك الاقتضاء بل هو الذى يعاوق الحركة القسرية
وهو النفس والطبيعة الان هما مبدا الميل الطباعى الى الحيز
الذى يعاوق الحركة فانه يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين
اعنى الخارجى والداخلى ارتفاع السرعة والبطوء عن الحركة و
يلزم منه انتفاء الحركة ولهذا استدلت الحكما بهما ارادة على امتناع
عدم معاوق داخل للحركة القسرية اى مبدا الميل الطبيعى فاجاب
عن الشبهة اولا بانه لا يمكن ان تقتضى الحركة بنفسها زمانا
وبسبب السرعة او البطوء زمانا لامتناع وجودها الا على حد
ما منها فهى مفردة غير موجودة ما لا وجود له لا يستدعى شيا
وثانيا بان الحركة لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطوء
فاذا فرض حركة اخرى فى نصف ذلك الزمان او ضعفه كانت
اسرع او ابطا منها فكانت الاولى مع حد من السرعة والبطوء
حين فرضناها لا مع حد منها هف هذا تمام الجواب واورد
عليه ايرادات الاول ان ما فهم فى المقدمة غير تام اذ علم انفكاك
الحركة عن حد ما من السرعة او البطوء لا ينافى ان يقتضى الحركة
بنفسها قدرا من الزمان والا يلزم ان لا يقتضى شى شيا

193

ان لا يقتضى شى من احد النقيضين والثانى ان الايراد بقوله ان
الحركة لا مع حد من السرعة [illegible] غير موجودة ان الحركة لا
بشرط احدهما غير موجودة فيلزم ان يقتضى ذلك
وان اراد انها بشرط انتفائهما عنها غير موجودة فهو لكن لا يلزم
منه انتفاء اقتضاء الحركة الزمان بنفسها لانه يعنى اقتضاها بنفسها
انها لا بشرط احدهما تقتضى قدرا من الزمان وبشرط احدهما
يزيد زمانها اجاب صاحب المحاكمات بانه ليس المراد ان ليس
للسرعة والبطوء دخل فى اقتضاء الحركة بل ان الحركة لا تقتضى
الزمان الا مع وصف السرعة والبطوء فانها لا تقتضى الزمان
الا اذا وجدت ولا يوجد الا مع السرعة او البطوء وهذا
القدر كاف فى تقريب البرهان فان قلت مدار جواب افضل
المحققين على ان اقتضاء الحركة للزمان انما هو بسبب السرعة او
البطوء وبسبب المعاوق حتى يتوسل بذلك الى ان الحركة
بدون المعاوق لو وجدت لوجب ان توجد فى ان ولم يلزم ذلك
مما ذكره قلت لما لم ينفك الحركة عن السرعة والبطوء فلا يرد
الايراد لان مداره على ان الحركة بنفسها تقتضى زمانا ومع
العائق زمانا زايدا على الاول وزمان عدم المعاوق هو
زمان الحركة بنفسها فاجاب بان الحركة لما لم ينفك عن حد
من السرعة والبطوء فالحركة العديمة المعاوق يكون مع حد

من السرعة والبطوء فيجب ان يكون لها حد وقد ورد ان تحددها
هو المعاوقة البتة ولا [illegible] في الجواب انه ان اراد المحقق
ان الحركة لا يمكن ان يقتضي زمانا بنفسها لانها مما لا ينفك
عن السرعة والبطوء في اقتضاء الزمان لان كل زمان فرض
وقوع الحركة يمكن وقوعها في اقل منه فاقتضاؤها الزمان
الاول بحد من السرعة والبطوء والزمان الثاني لحد آخر
منها فلا تقتضي بنفسها قدرا من الزمان والا لفرضنا وقوعها
في نصف ذلك الزمان فكانت اسرع من المفروضة ولا اقتضاها
للزمان الاول كان لحدها من السرعة هف هذا واقول
لك ان تستدل على امتناع الخلاء بهذا القدر بان يقول
لو وجد الخلاء فاذا فرضنا ان يتحرك فيه جسم حركة طبيعية فيقطعه
في زمان لا محالة فاذا فرضنا وقوع الحركة في تلك المسافة في
نصف ذلك الزمان كانت اسرع البتة فمع الاولى عالي في
ابطائها وقد فرض مجردا عنه هف وهذا احق والطف من
الدليل المذكور وكل ما يرد على هذا يرد على الاول من غير
عكس لا يقال ان في هذا الدفع تسليما لبطلان الدليل لانه
اذا استلزم الحركة حدا من السرعة والبطوء وكان الحركة في
الخلاء خاليا عنهما امتنعت لا محالة لا يقال هذا انما يلزم من
خلو المكان فيكون الخلو محالا لانا نقول هذا الخلو ليس

على ان هذه المخلف المذكور بل لو وقع الحركة في الخلاء ما دخل في المجموع
ع ولا يلزم منه استحالة كل جزء والجواب عنه ان حاصل
الدليل ان الخلاء لو وقع استلزم امكان الحركة فيه لان الحركة من
حيث هي حركة في مسافة منقسمة تستدعي زمانا ومن حيث
انها في الخلاء بدون المعاوق يستلزم ان لا يكون لها
زمان وايضا من حيث انها حركة يجب ان يكون لها حد معين
من السرعة والبطوء ومن حيث انها في الخلاء يجب خلوها عنهما
لخلوها عن المعاوق المحدد فامكان الخلاء مستلزم لامكان
الحركة فيه مستلزم لوجود لوازم الحركة ووجود اللوازم ممتنع
لاستلزام الخلاء انتفاءها مدبرا وفيه منع لا يخفى اقول
الثالث ان مبنى تمام الجواب على ان الحركة بنفسها لا يقتضي
قدرا من الزمان اذ كل زمان فرض فقد يمكن وقوع الحركة
هذه في اقل منه فيقول هذه المقدمة ممنوعة لم لا يجوز ان
يقتضي الحركة زمانا بحيث لا يمكن للحركة في تلك المسافة
في اقل منه ثم يزيد الزمان بزيادة المعاوق الرابع انه يبين
من الجواب انه لا يمكن ابطال الخلاء الا بالحركة الطبيعية
او الحركة القسرية لها معاوق داخلي فيجوز ان يقتضي
حدا من الزمان ويزيد بحسب المعاوق الخارجي فعند هذا
يقول يجوز ان يستحيل الحركة الطبيعية فيه ويستحيل على

قواعدهم الخامس انا لا نم انه لا يمكن ان يكون معاوق الحركة الطبيعية امرا داخلا في الجسم قوله لا امتناع ان يقتضي الطبيعة امرا ويقتضي ما يعاوقه قلنا انما يمتنع لو كان اقتضاها المعاوق من حيث انه معاوق بالذات وهو ممنوع لم لا يجوز ان تقتضيه بالعرض مثل طبيعة الارض فانها تقتضي العود الى الشكل الطبيعي الذي هو الكروية ويمنعها اليبوسة التي هي ايضا مقتضى طبيعتها السادس انا لا نم ان الحركة لو كانت طبيعية احتاجت الى معاوق محدد قوله اذ لا تفاوت في الطبيعة ولا شعور بالملائمة حتى يمكن استناد الحدود المختلفة اليها الخ قلنا لا يلزم من عدم التفاوت والشعور احتياجها الى معاوق لم لا يجوز ان لا يقوى ذلك الحد من الطبيعة بعضها على حركة اسرع مما وقعت منها الليس الطبيعة عند اختلاف قطع وحدة العايق يختلف حالها فان الحجر العظيم اسرع من الحجر الصغير مع اتحاد المسافة فلم لا يجوز ان يقتضي كل منهما عند انتفاء العايق ايضا قدرا من الزمان مدبرا وهذه الايرادات الاربعة مما سنحت لنا ان التحرير السابع ما قيل من انه ان اراد بقوله القاسر لا تفاوت في الحركات الثلث المفروضة فذلك المطلوب العوض فانه يدعي ان الحركة القسرية بدون المعاوق تقتضي

قدرا من الزمان محفوظا الحركات الثلث ثم يزيد بسبب المعاوقة وتفاوت بتفاوتها وان اراد ان القاسر لا تفاوت في ساير الحركات القسرية ايضا فان كان هو المحدد لزم ان لا تفاوت الحركات القسرية فهو ظاهر البطلان وكذا الكلام في قوله وكذلك القابل للحركة الخ اجيب بانه لا يلزم من عدم التفاوت من القاسر في الحركات الثلث ان يكون هو المحدد اذ غاية ما لزم كون القاسر جزءا من محدد الحركة ومن الجائز ان يحصل من القاسر وغيره حد من السرعة والبطوء من غير ان يستقل القاسر بحد من ذلك الحد اقول المعترض مانع وللمعترض لا يلزم عدم التفاوت من جهة القاسر من وحدة القاسر اذ المورد يقول ان القاسر لما كان واحدا فيجوز ان يقتضي قدرا من الزمان محفوظا في الحركات الثلث ثم لم يحصل التفاوت بسبب المعاوق فقول المحقق وكذلك القاسر لا تفاوت فيه لا يدفع ذلك بل هو جزء من منع المعترض التاسع سلمنا ان الطبيعة لا تحدد الحركة وكذا القاسر لكن لا نم ان المحدد يجب ان يكون ذلك معاوقا لم لا يجوز ان يكون هو الميل ومن العلامات الدالة على امتناع الخلاء امور منها ان الاناء الضيق الراس الذي في اسفله ثقبة ضيقة وقد ملي ماء ان فتح راسه نزل الماء وان سد لم ينزل ولا سبب

له لامتناع الخلاء وثانيها ان الانبوبة اذا وضع احد طرفيه
في الماء ومص صعد الماء فيه والماء لا يصعد بنفسه فصعد لانه
لما انفصل سطحه بسطح الهواء وصعد الهواء فلو لم يفارق يلزم الخلاء
وضعفه ظ لان المص كما يجذب الهواء يجذب الماء ايضا وثالثها
ارتفاع اللحم في المحجمة لمثل ما مر وفيه ما مر وقيل لو كان ارتفاع
اللحم في المحجمة بسبب امتناع الخلاء لوجب ارتفاع الحجر والحديد اذا
وضعت عليهما المحجمة ومصت واجيب بانه لا يخرج الهواء بالمص بل
يبقى بعضه ويتخلل اذ تخلل الهواء اسهل من ارتفاع الحجر ورد
بانه يمكن ان يقال هذا بعينه في اللحم ولا يخفى عليك وهن السؤال
والجواب لوروده ورابعها انه اذا ملئت قارورة من الماء
وادخلنا راس خشبة داخلها واحكمنا الخلل التي في عنقها
ثم فان جذبنا الخشبة الى فوق تنكسر القارورة الى داخل
لامتناع الخلاء وان حركناها الى داخل القارورة انكسرت
الى خارج لامتناع التداخل وخامسها عمل القصعة المشهورة
بالقادسية تمام عمل والجميع اقناعيات لا يوثق بها في
اثبات مسئلة حكمية وقع فيها التنازع بين الحكماء اقول
وللطالب ان يستدل على امتناع الخلاء بانه لو وجد الخلاء بان
يوجد جسمان غير متلاقيين ولا يوجد بينهما شيء اصلا
وفرضنا ان يتحرك فيه متحرك فلا يقطع مسافة منه في آن

بل شيئا فشيئا فيصل المتحرك الى كل حد منهما ثم يتجاوزه الى
حد اخر فيوجد فيه حدود مختلفة متكثرة بالنسبة الى الحركة
الموجودة في الخارج مع قطع النظر عن فرض فارض وكل
ما هذا شانه فهو موجود في الخارج فلا يكون لا شيئا محضا هو
الط لكن لم يثبت به امتناع الخلاء بان يوجد جسمان غير متلاقيين
ولا يوجد بينهما جسم اخر بل يوجد بينهما بعد مجرد عن المادة
كما اثبته افلاطون مذهبه في هذا وما ياتي من دليل اثبات الخلاء
حتى يلوح لك قوة ما ذهب افلاطون احتج مثبتوا الخلاء بوجوه
الاول انه لو كان العالم كله ملاء لزم ان لا يتحرك جسم
وهو ظ بديهة بيان اللزوم انه اذا تحرك جسم من مكان الى
مكان جسم اخر فذلك الجسم ينتقل من مكانه البتة لامتناع التداخل
فان انتقل الى مكان الجسم الاول فيلزم الدور اذ توقف
حركة كل منهما عن مكانه الى حركة الاخرى عن مكانه
او ينتقل الى مكان ثالث وينقل الكلام فيلزم من حركة جسم
ان ينتقل جملة العالم بل الى مكان خال فيجري الدليل في كل
جزء من الاجزاء فيلزم خلاف المفروض اجيب بمنع لزوم
الدور بما نشاهد من حركة كل من السمكة والماء الى مكان الاخر
فكيف يكون وبالجملة هو معارضة لما نشاهده وتوهم فلا يلتفت
اليها وبان حركة جميع الاجسام انما يلزم لو لم يمكن انتقاص

تلك الاجسام وتخلخل بعضها والا فلا يلزم تحرك مادة
ولا يخفى بعده اذ من البين انه لا يتخلل الاجزاء الارضية ولا
يتكاثف عند حركة بعض الاجزاء الارضية فيها وكذا الماء
والجواب الحق ان هناك ورود معهم من غير تقدم لاحدهما
على الاخر وهو ليس بمحال الثاني انه لو انطبق سطحان املسان
مستويان بحيث لا يتخللهما ثالث ثم انفصل احدهما عن
الاخر دفعة فعند الانفصال يكون وسط ما بين السطحين
خاليا لان الهواء انما يتحرك اليه تدريجا وبعد زمان وهو
المطلوب اجيب بانه ان اريد بالدفعة الآن فلا نم وقوع الانطباق
فيه كيف وهو انما يكون بالحركة المستدعية للزمان
وان اريد زمان قليل نقول فيتحرك فيه الهواء الى الوسط
اقول الدليل قوي والجواب ضعيف غاية الضعف
وتحريره انا اذا فرضنا جسمين صلبين من الحديد وامثاله
مستويا السطحين يطابق سطحاهما ثم انفصل احد السطحين
من الاخر انه لا ينفصل تدريجا لامتناع الالتواء على السطحين
بديهة والهواء لا يشغل تمام ما بينهما دفعة بل انما يشغله
جزءا بجزء فعندما يشغل الجزء الطرفي فليس للجزء الوسطي من احد
السطحين ملاقيا للجزء الوسطي من الاخر والا لخرجا عن
الاستواء وليس ما بينهما مشغولا بالهواء بعد بل يكون خاليا

وذلك ما اردناه وهذا دليل متين غاية المتانة ما نعطف
لوجه وقع له فاستيقظني على امكان الخلاء

الروضة الثالثة عشر

في الامكنة الطبيعية وكيفية كون الحيز طبيعيا ذهب الفلاسفة
الى انه لا يجوز وجود جسم لا يتخصص له بطبعه مكان او
حيز ووضع يطلبه لو اخرج عنه على قرب الطرف كما يظهر
من ميل الحجر الى جانب التحت ونقل جميع الاثقال وطلب
الفوق للهواء اذا حبس في الماء كما يظهر في الزق المنفوخ
واستدلوا على عموم ذلك الدعوى بان كل جسم اذا خلي و
طبعه فاما ان لا يكون له حيز ومكان وهو باطل لان كل جسم
متحيز او يكون له حيز فاما ان يستوي هذا الحيز وباقي الاحياز
بالنسبة اليه ولا فعلى الاول لحصوله فيه اما عن قاسر وهو
خلاف ما يفرض من انه خلي بطبعه او لا عن سبب فيلزم الترجيح
بلا مرجح او لا يستوي نسبتها اليه بل الحصول في هذا المكان
من مقتضيات طبعه لو لم تعقه قاسر فهو طبيعي له قلت قد تقرر
في مقامه ان حدوث الاجسام انما يكون بسبق مادة لها حاملة
لقوة وجودها وامكانها فلما استعدت لحدوث صور هذا
الجسم فيها استعدادا تاما حدثت فيها فعند هذا نقول
لم لا يجوز ان يحدث اجسام لا يتخصص لها بطبعها احياز
بل يستوي نسبتها الى جميع الاحياز ويكون بحيث اذا حصل

في مكان لا يخرج عنه بدون قاسر فاذا احدثت يحدث به
في مادة تخصصت لها وضع وحيز قبل حدوثها فتحصل تلك
الاجسام في احياز موادها فاذا فرض خلوها عن القواسر تستقر
فيها لعدم المحرك لها لا بطبيعتها تلك الاحياز اذ لو كانت
طبيعية لم تستو نسبتها الذاتية مع قطع النظر عن نحو حدوثها
على جميع الاحياز فان قلت تخصص المادة بذلك الحيز
اما لذاتها فهو طبيعي قابلة مختصة نسبتها الى لا
او قسري فامكن تجرد المادة عن القاسر المادة مبهمة في ذاتها
ليس لها طبيعة محصلة حتى تخصص لها حيزا بذاتها بل تخصصها
دائما بسبب الامور الخارجة فيجوز ان يكون فرضها مجردة
عن القواسر جميعا ممتنعا وايضا يجوز ان يكون الوضع السابق
طبيعيا لها باعتبار طبيعة عرضتها اولا ثم فسدت وحصل
لها هذه الطبيعة التي استوت نسبتها الى جميع الاحياز
تدبر واعترض بوجوه الاول ان تاثير الفاعل في الجسم ليس
مما يمكن خلو الجسم عنه والا لانعدم فيجوز ان يكون
حصوله في مكان بتاثير الفاعل اما بالايجاب او بالاختيار
ثم يستقر في ذلك المكان سواء الاختيار اجيب بان تاثير الفاعل
في وجوده مما لا يمكن خلو الجسم عنه اما تاثيره في مكانه بان
يوجده في مكان معين فيمكن خلو الجسم عنه اذ ليس من ذاته

ولا يتوقف وجود ذاته عليه وروديات الاين من لوازم
وجود الجسم بان الفاعل اذا اوجده اوجده في مكان لا
فايجاده في مكان من تتمة تاثير هذا الفاعل في وجوده ولا
يمكن فرض خلوه عنها ودفع بان تاثير الفاعل فيه بحصوله
في مكان معين تاثير غريب اذ لا يتوقف وجود الجسم عليه
وعدم ايجاد الفاعل الجسم الا في مكان لا يدل على ان تاثير
الفاعل هذا من لوازم وجوده ومن تتمة تاثير الفاعل في
وجوده حتى لا يكون هذا التاثير من التاثيرات الغريبة
بل ذلك انما يستلزم عدم ايجاد الفاعل الملزوم الا مع
ايجاد شئ كذلك اللازم وان كان ذلك لتغير الفاعل
فلا يلزم ان يكون فاعل الملزوم فاعلا وقريبا للازم و عدم
انفكاك التاثير في وجود الملزوم عن التاثير في اللازم لا
يدل على عدم انفكاك تاثير الفاعل في الملزوم عن تاثيره في
اللازم نعم ان وجود اللازم من تتمة وجود الملزوم
واما تاثير فاعل الملزوم في اللازم فليس من تتمة وجود
الملزوم قلت من رد الجواب مانع ويقول ان خلو الجسم
عن تاثير الفاعل بايجاده في مكان يجوز ان يكون محالا و
سنده بانه يجوز ان يكون الجسم بكون فرضا للجسم موجبا
لمكانه ايضا فهذا الدفع لو تم كان دفعا للسند واما اصل المنع

فلا يتم مع انه يمكن ان يقال لما يرد منع المقدمة القائلة بصحة
فرض خلو الجسم عن جميع التاثيرات الخارجية الغريبة لجواز ان يستحيل
في نفس الامر وان امكن بالنظر الى ذات الجسم وهو منع مشهور
وهذه الايرادات بانها ضعيفة لان تحقيقه ان الجسم اذا حصل
له نوع من انه وجوده من حيث وجوده فقط فيمكن فرض وجوده مجردا
عن جميع التاثيرات الخارجية بالنظر الى ذات الجسم فاذا وجد الجسم
على هذا الوجه كان له حيز البتة ويكون طبيعيا له لما مر وان تاثير
الفاعل من لوازم وجوده يجاب بان تاثير الفاعل وان كان لازما
له بحسب الوجود لكن يمكن فرض وجود الجسم من فاعل لا يقتضي
وجوده في مكان معين فعند هذا الفرض يكون له مكان طبيعي
البتة ويمكن ان يقال ما ذكرت انما يتم لو كان الاين من لوازم ذات
الجسم وهو ممنوع سيما وقد ذهب المشاؤون الى ان المكان هو السطح الباطن
للجسم الحاوي فلاحد ان يقول لو فرض الجسم مجردا عن جميع التاثيرات
الغريبة لم يكن له اين البتة تامل واجيب عن المنع بانه اذا امتنع خلو الجسم
عن العوارض جميعا كان واحد منها لا على التعيين لازما له
فكانه مستند الى لازمه فيكون طبيعيا له اذ المراد بكون المكان
طبيعيا للجسم اعم من ان يقتضيه الجسم بطبعه او بلوازمه ويرد عليه
انه يجوز ان يقتضي كل عارض حصوله في حيز غير ما اقتضاه العارض
الآخر ويكون نسبته الى الجميع لذاته على السوية فلا يلزم ان

يكون للجسم مكان واحد طبيعي الثاني النقض بجزئيات العناصر الاربعة
فانها تقع في امكنة كلها حيث اتفقت من غير ترجيح والجواب
ان جزئيات العناصر اذا خليت وطباعها اقتضت الاتصال
بالكل فلا يتم بوجوده فهي ما دامت اجزاء موجودة لم تخل وطباعها
وفيه ان هذا تخصيص لكلية اتفقوا عليها لانهم اجمعوا على ان لكل
جسم مكانا طبيعيا اذ محصل هذا الجواب ان لكليات العناصر امكنة
واما جزئياتها فانما تقتضي الاتصال بكلياتها من غير ان تخصص
امكنة واورد النقض بان ما ذكر في الماء والنار والهواء مسلم واما في
في الارض ففيه نظر لانها على تقدير التخلية وان لاقت كلها لكن
لا تتصل بها لان مبدا الطبيعي يمنعه عن الاتصال بالكل فيجوز
ان يلاقي جزء من الارض يخلى لطبعه كل الارض ولا يتصل به
بل يبقى بعد الملاقاة على الكرة اقول لما منع اليبوسة اجزاء الارض
عن الاتصال بكلها كانت الاجزاء ممنوعة عن تحصيل مطلوبها
غير مخلاة بطبعها لان طبعها يقتضي الاتصال بكلها كانت
الحجب ويدل على ذلك ان الحجر يحفر في الارض فلم ينزل ويسيل
دون الاجزاء المتصلة بالارض وهذه الاجزاء عند اتصالها
بكل الارض لا يقتضي الانفصال عنها بلا معاوق فالاتصال يقتضي
لها فاذا ذهب تلك الاجزاء منفصلة لم يكن مخلاة بطبعها ولم يرجع
الى ما هو الحق في هذا المكان فنقول يجب ان يحقق عندك انه

انه لا يكون مكانا من حيث مكان مع قطع النظر عن جهته بسبب جسم
بل المكان ليس طبيعيا للجسم ولو كان طبيعيا فانما يكون طبيعيا بالعرض
لان المكان اما ان يكون هو البعد المجرد الموجود او الموهوم او
السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المتمكن وعلى الاول
نقول جميع اجزاء البعد متساوية في الحقيقة على ما يشهد به النظر
الحكمي فلا اختصاص للجسم ببعض من اجزائه بالنظر الى ذواتها
يكون بعضها طبيعيا دون بعض اذ لا اختلاف بين تلك الاجزاء
اصلا فلا يصح ان يقال ان لكل جسم مكانا طبيعيا على هذا التقدير
وعلى الثاني نقول السطح من حيث هو سطح لا يكون طبيعيا لو
كان مكان الارض الطبيعي السطح الباطن من الماء لوجب ان
يسكن الارض بطبعها لو فرض الارض فيما بين الماء في اي موضع
كان سواء انطبق مركزها على مركز العالم او لا غير محاطة بالماء يتحرك
الى جهته بطبعها لكونه غير موجودة بالمكان الطبيعي وليس الامر
كذلك وقس عليه حال الماء والهواء فمحصل من هذه الامارات وبعض
من هذه العلامات بانه لا يكون المكان من حيث هو مكان طبيعيا
وابداء الاحتمالات البعيدة بعيد ذلك مكابرة وظهر من هذا
ان المطلوب بالطبع للاجسام الطبيعية كليتها انما هو الوضع وطلبها
الامكنة المختلفة ليس لاختلاف امكنتها انفسها بل لاختلاف
جهات الامكنة فالارض انما يطلب مكانها الذي فيه لانه تحت

جميع

جميع الامكنة والماء يطلب ان يكون محيطا بالارض من غير ان يكون
الارض في وسط العالم مال بالطبع الى المركز فالجهات مقصودة بالطبع
بالذات والامكنة بالعرض اذا تمهد ذلك يقول ما ذكروا من ان كل
جسم اذا خلي وطبعه يكون له حيز مسلم ولكن لا يلزم ذلك ان يكون
المكان طبيعيا للجسم بل يجوز ان يكون وجوده في ذلك الحيز لان
ذلك المكان في جهته فلما طلب هذا الجسم تلك الجهة ووصل اليها
يوجد في مكان البتة فالمكان فقط بالعرض حتى لو فرض تبدل المكان
مع بقاء الجهة كان ذلك الجهة على الوضع الطبيعي غير مايل بالطبع
عنه ولو فرض ذلك الجسم في هذا المكان لا في هذه الجهة في جهة
تخالفها مال بالطبع عن حيزه ويحس منه الميل والذي ما يحدسوا
حيث حكموا بان لكل جسم مكانا طبيعيا انما هو وجدان الميل
في طبايع الاجسام تارة وعدم الوجدان اخرى فحكموا بانه حال
وجود الميل خارج عن المكان الطبيعي وحال عدم الوجدان حاصل
فيه اظهر في ان المطلوب بالطبع جهات الحركات واوضاع الاجسام
بالنسبة الى الجسم الفاعل للجهات بان تقتضي الارض بطباعها ان
يكون مركزها مركز العالم فاقتضى طبعها ان يكون كرة مستمة محاطة
بجميع الاجسام واقتضى الماء ان يكون محيطا بها على هذا الوضع و
الترتيب ان يكون مركزها مركز العالم لا ان يحيط بها على وجه اتفاق و
هذا هو السبب فانه اذا اخذ قدر من الماء سال الى الواقي منه بالطبع

الى موضعه لاقتضا الما ان يكون كرة محيطة بالارض ويكون مركز
الارض مركز العالم وقس عليها حال الهوا والنار وبالجملة المطالب
للاجسام بطبايعها انما هو الوضع والترتيب ونسبتها بالنظر
الى فاعل الجهات اما خصوصية المكان اى السطح الباطن للجسم
الحاوى او البعد الموجود او الموهوم من حيث انه سطح او بعد مع
قطع النظر عن الوضع والترتيب فليس طبيعيا للجسم ولم يقم عليه دليل
وليس للعقل اليه سبيل ولم نجده برهان وما حكم عليه وجدان
ويعاضده الشواهد والامارات على حقيقة حقيقة ما حققناه
هذا هو الكلام فى كليات الاجسام واما جزئيات العناصر فلا
فيها اشكال قال الشيخ فى طبيعيات الشفا لكنه قد يشكل فى امر الحيز بما لا
يشكل فى غيره فان الجسم المتحرك فى جهة ما يعرض له امور من ذلك
انه متحرك الى حيث كلية فيشتبه الامر فلا يدرى انه الى اى
منها يتحرك ولو كان الما يطلب الجهة والنهاية فى نزوله الى اسفل
لما وقف دون حد فوق الارض وطافيا على الارض وكذلك
حال الهوا لو توهم جزء منه مقسورا الى حيز النار ثم وجد سبيلا الى
حيزه وسيعلم انه ليس يحجزه احد جسمان بالطبع حتى يقول ان الارض
والما يطلبان جهة واحدة وحيزا واحدا لكن الارض غلبت فى السبق
وكذا الهوا والنار ولو كان الهوا يطلب ما يطلب النار لكنه
يعجز عن مساوقته لكنا اذا وضعنا ايدينا نشطر من الهوا احسسنا

بانه دافع الى فوق كما انا اذا احسسنا وفى انا تحت الما ولو كان
يطلب المكان المتحرك اليه فقط والمكان هو السطح لكان الما
ويقف الهوا وحيث كان لا انه فى سطح الجسم الطبيعى الذى يحويه
وكانت النار المتصعدة تطلب ان تشتمل عليها مكان هو سطح الفلك
وذلك الطبيعى لانه انما تماس طائفة من سطح الفلك من جهة و
لو كان يطلب الكلية لكان الحجر المرسل من ذا سيالبه المقيس
تشيل ولا يذهب نحوا فان الاتصال بالكل هناك اقرب مسافة
وكان الحجر يصعد لو توهمنا ان كلية نزلت عن موضعها لكان
ح لا ح اما ان تميز بالطبع جهة دون جهة وهذا نع او انفصل
عن الكلية نحو كلية الى كليته ليست عن طباعه ولكن يحدثه الكلية
وقد وضحنا حركة طبيعته وعلى انه مستحيل ان ينفصل الشى فى تشبيهه
فعلا واثرا بالطبع من حيث هو شبيهه الا بالعرض وكانت
الارض لصغره وكالمدرة اسرع انجذابا من الكبيرة فالذى يجب
ان يعتقد فى هذا هو ان الحركة الطبيعية تطلب الحيز الطبيعى وتهرب
عن الغير الطبيعى لا مطلقا ولكن مع ترتيب من اجزاء الكل ووضع
مخصوص من الجسم الفاعل للجهات فان الجهة غير مقصوده الا لاجل
كون هذا المعنى فيها وكذا كل بسيط ليست مقصوده فى الحركة
الطبيعية التى لاجزائها بذاتها ولكنها موضوعة حسب المقصود بل المقصود
ما ذكرنا انتهى ما افاده وانا اقول فى كلامه وفاق وبكات

لا بأس بالتنبيه عليها باشارة مختصرة خفيفة الاول ان ما ذكره
في بيان ان الماء مثلا لا يطلب الجهة والنهاية انما يفيد ان الماء
لا يطلب المركز بان يكون منتهى مقعره محيطاً بالمركز من
غير ان يحاط بالارض واما انه يطلب الجهة لا بمعنى انتهاء جهة
التحت بل الوضع الحاصل له بان يحيط بالارض مع كون الارض
مركزها مركز العالم فلم يحصل بكلامه بمعنى طلبه الجهة انه
يطلب القرب بجهة التحت بان يحيط بما هي مركزه فانه به الثاني
ان ما ذكره في بيان الهواء لا يطلب حيز النار بقوله ولو كان
الهواء يطلب ما يطلب النار لكن يجرى الى مدخول فان ما يحس
من الهواء من غير وجدان الميل فيه الى فوق انما هو قطعة من الهواء
المتصل بكلية الهواء وليس لها وجود منفرد وتعين خاص حتى يكون
لها ميل منفرد يحس به الا يرى ان الهواء المحبوس في الزق المنفوخ
الذي تحت الماء بجملته يميل الى فوق ولا يحس بميل كل جزء وكذا
الماء الذي في اناء مرفوع في الهواء بجملته يميل سفل وليس لكل جزء
منه ميل ولذا لو ادخلنا يدنا فيه لم يحس بميل ويحقق ذلك
على ما سنح لي ان كل جزء من العناصر اذا انفصل عن كليته كان له
ميل طبيعي الى جانب كليته والى حيزه فاذا وجد به وبين كليته
جسم غريب يشقه ويخرقه ان امكنه حتى يتصل على كليته فعند ذلك
تستهلك تعينه في تعين كليته بل ينعدم على ما هو التحقيق كما

في باب الهيولى ويصير المجموع امراً واحداً فان كان هناك ميل
كان للمجموع ويحس به لو وضعنا يدنا مثلا عند طرف المجموع فلو
وضعنا يدنا مثلا عند طرف المجموع فلو وضعنا يدنا فوق كرة
الهواء ولم نجد فيها ميلا لكان ما ذكره حقاً وفيه ما فيه الثالث
ان في قوله ولكانت النار المتصعدة الى آخره مثلا كما نبهنا عليه
الرابع ان ما اشتهر في السنة المتأخرين من ان مذهب الحكماء
ان جزئيات العناصر انما تطلب الاتصال بكلها لا غير ليس هذا
كما يدل عليه قول الشيخ ولو كان تطلب الكلية لكان الجزء المرسل
الى آخره والحق الحقيق بان يسمى بالتحقيق عندي ان جزئيات العناصر
طبيعتها طبيعة الكل وبالجملة لاتحاد طبايعهما تقتضي الطبيعة في
اي مادة ما تقتضيه في مادة اخرى كلا كانت او جزءاً فكما ان
الطبيعة الكل تقتضي ان يكون على وضع خاص بالنسبة الى
المحدد المحيط الفاعل للجهات المعين اياها فطبيعة الجزء في
مادته تقتضي ذلك من غير تفاوت فيحرك الى تلك الجهة فاذا
اتصل الى كله او قطعة اخرى من نوع مثله او اعظم او اصغر
استهلكا تعينهما وتشخصيهما وحصل من المجموع امر شخصي
له تعين منفرد وكان الطلب واقتضاء المكان له من غير ان يكون
لاجزائه طلب مستقل فلان افراد الطبيعة الواحدة شديدة
الالتيام بحيث يتصل بعضها ببعض ويصير المجموع امراً واحداً

وتغني كلا منهما فيه وتستهلك فالطبيعة الارضية مطلقا تقتضي
ان يكون محيطا جسمها بالمركز ملاقيا والطبيعة المائية تقتضي ان
يكون جسمها محيطا بالارض وكذا الهوائية والنارية يدل
على ذلك انه اذا صب ما على قطعة كرية من الارض يسيل الى جميع جوانبها
بالسوية وان كان بعض جوانبها اقرب من الماء المحيط بالارض
اي كله من بعض اخر فانه لان يحيط بها لكن لضعف الطبيعة
وقلة المادة وصغرها يقف الى حد من السيلان واذا انقلب
عنصر اخر الى الماء واتصل بكل الماء يصير الكل امرا واحدا او كرة
واحدة ويتحرك اجزاء الكل عن سموتها ليصير المجموع
كرة واحدة ويتحرك اجزاء الكل محيطة بالارض ويدل عليه
ايضا ان مياه البحار مع انها قطع من كل الماء كروية الشكل لان
طبيعتها طبيعة مائية اقتضى ان يحيط بالارض على شكل الكرة
وعند هذا يظهر لمية ما اشتهر من ان الاناء في قعر البئر يحوي
قدرا من الماء لا يحويه اذا كان في راس مناره حجة وتكملة للبحث
المتقدم ذهب الفلاسفة الى انه لا يجوز ان يكون الجسم الواحد
حيزان طبيعيان لوجهين الاول انه لو كان للجسم حيزان طبيعيان
فاذا حصل في احدهما فاما ان يطلب الحيز الاخر ولا فان طلبه
لم يكن ما حصل فيه طبيعيا لانه يهرب منه وان لم يطلبه لم يكن طبيعيا
لان المكان الطبيعي ما يطلبه الجسم بطبعه عند الخروج منه قيل

عدم

عدم الطلب لكان بسبب انه وجد مكانا طبيعيا اخر لا لخروج عن طبيعته
واجيب بان المكان الطبيعي ما يطلبه الجسم عند الخروج عنه مطلقا
وفيه ان ما ذكروا من الدليل لو تم فانما يدل على ان للجسم مكانا
طبيعيا بمعنى ان حصول الجسم فيه لا يكون بسبب قاسر فانه لو كان
الجسم خارجا عنهما لا على سمت منهما فاما ان يطلبهما وهو محال او يطلب
واحدا منهما فقط فلا يكون الاخر طبيعيا او لا يطلب شيئا منهما جهة
هف واورد ان فرض خروج الجسم عنهما لا على سمت منهما ينافي و
اليهما فلا يكون الجسم مخلى بطبعه اجيب بان معنى التخلية بطبعه انه لا
يحبسه قاسر في مكان والجسم الواقع لا على سمت مكانين غير محبوس بالقسر
في مكان اذ الكلام على تقدير عدم القاسر فاذا كان لجسم واحد حيزان
طبيعيا كان هوا وبعض لوازمه مقتضيا لحصوله في كل واحد منهما
فاذا لم يكن مانع عن حصوله ما يقتضيه نفسه او لوازمه لزم ان يحصل
فيهما وهو محال فالجسم على تقدير ممكن غني خلوه عن العوارض
الحاصلة له بالقسر في مكان مسلم ما مر وفيه تامل لان المواد
يقول ان للجسم حيزين بمعنى انه اذا خرج عن كل منهما مخلى بطبعه اي
لا يمنعه مانع اصلا فاذا فرض خارجا عنهما لا على سمتهما كان
نسبته اليهما على السوية فيمنع الجسم عن طلبهما للزوم الترجيح بلا
مرجح نظير ذلك ما قال الشيخ في طبيعيات الشفا ولسائل ان يسال
انا لو توهمنا النار في مركز الفلك لا يميل الجزء منها الى جهة مما اذا

يعرض لها في طبعها السكون بالطبع وهو مح او حركة الى جهة دون
جهة فنقول يعرض لها سكون بالقسر لانها كانت تقتضي ان يخرج عن
حيزه واستطها تنقط عنها الى الجهات بالسوا الى ان يلقى كل حيز
من المنبسط ما هو اقرب اليه من المكان الطبيعي لكن الهوا المحيط
وغير ذلك كانه لا يمكن ان يداخلها فذ هذا المقصود او هذا القسر
لا ينافي الحركة لان الحركة تكون في جهة دون جهة وهذا انبساط
في كل جهة فيكون ساكنة بالقسر وايضا فان الخلاء مما لا يجوز ان يحصل
في الوسط عنده مجاورته وهذا القسر قسر عارض عن الطبع وهذا
عجيب جدا فان الطبع يقتضي ما صار غير ممكن لعارض عرض فادى
ذلك الى حكم غريب ونحن لا ندري استحالة هذا العارض ولا منعها
انتهى ما افاده قلت فلنا ان نقول في اثبات هذا المطلب لو كان للجسم
حيزان طبيعيان فلو فرض هذا الجسم عند مرتبة ايجاده او في اول
الابداع لا بعد وجوده وبقاءه مجردا عن القواسر ومعرى عن العوائق
كان في مكان البتة موجوده فيه ليس لامر اجنبي اصلا ولا لمجرد الاتفاق
مع تساوي نسبته الى المكانين لامتناع وجود الممكن بلا مرجح لانه
طبيعي لا غير وفيه تامل بعد فتامل فيما مضى وما يجيء وظهر بهذا
ان ما قيل من ان المحققين لو تعدد المكان الطبيعي بان يطلبه الجسم
اذا خلي وطبعه فلا يجوز تعدده وان فرضنا اذا حصل فيه الجسم
لم يطلب الخروج عنه طبعا فيجوز تعدده وان فرضنا اذا حصل

فيه الجسم لم يطلب الخروج عنه طبعا فيجوز تعدده ومحل النزاع هو
حلوه من الكلام في البسائط اما المركبات فقد قيل انها لم يكن لها
مكان خاص به في اصل الابداع لان المركب امر يعرض بعد الابداع
وايجاده كان على سبيل الابداع فحال التركيب يطلب المركب ما
حصل فيه تقتضي وجود الخلاء حال الابداع وهو مح فامكنة
المركبات امكنة البسائط بعينها قلت للاحد ان يقول لم لا يجوز
ان يوجد مركب بالابداع بان يوجد الفاعل مع بسائطه دفعة
واحدة كما ذهبوا اليه في الافلاك والكلية الجزئية واورد
ايضا ان غاية ما لزم حدوث كل فرد من افراد المركب ولا يلزم منه
حدوث نوعه كما هو مذهبهم في الحركة وايضا انما يلزم الخلاء لو
لم يكن هناك تخلخل وتكاثف والا فيجوز اذا اشتغل مكان المركب
قبل حدوثه ببسيط بالتخلخل ودفع منصبه بان التخلخل اما في حد
بالحركة التي ان يتكيف في زمان فيفي اثنا ذلك الزمان يوجد
الخلاء اقول انما يلزم الخلاء لو كان شغل ذلك بتخلخل واحد
اما لو كانت بتخلخلات متعاقبة يتصل كل تخلخل بتكاثف
قبله وهكذا الى غير النهاية فلا يلزم الخلاء ويمكن ايضا ان يقال
انما يلزم الخلاء لو كان المراد بالتخلخل هو الحركة في الكم وهو ممنوع
لجواز ان يكون المراد به رقة القوام اذ التخلخل يعان منها
الحركة الكمية ومنها رقة القوام ومنها انتشار الاجزاء

فيجوز ان يكون بسيط سيدعا رقيق القوام ادق من نقيضيه
يزيد ذلك مقداره على مقداره الطبيعي فان قلت يلزم على
هذا ان لا يكون العناصر البسيط على وضعها الطبيعي في
زمان من الازمنة قلت لا برهان على استحالة ذلك هذا وتمام
كلامهم وما يرد عليه ما ذكره السيد الشريف في حواشي
شرح حكمة العين قائلا اعلم ان المركب الذي يغلب احد اجزائه
مطلقا اذا تركب من العناصر الاربعة باسرها ينقسم الى اربعة
اقسام مكان كل واحد منها مكان الجزء الغالب فان اتفق
تركيبه هناك فذاك والا فمكانه اقرب اجزاء مكان الغالب
الى مكان التركيب فالذي يغلب فيه الجزء الناري اذا تولد
في مكان الارض صعد بالطبع الى حيز النار على الاستقامة
وكذا البواقي ولا يخفى عليك ان هذا الحكم انما هو بالنظر
الى طبايع الاجزاء فقط واما اذا لوحظت الصورة النوعية
التي للمركب فربما لم يجب ما ذكر لان ما غلب فيه النار قد
يكون صورتها النوعية من جبلة الثقل ما بحسبه يقتضي ان
يكون مكانه الما او الارض فلا يستقل ثم ان هنا اشكالا
اخر هو ان مكان الغالب اجزاء كل واحد منها يصلح ان يكون
مكانا للمركب بالنظر الى طبيعته فجعل بعضها طبيعيا دون
بعض ترجيح من غير مرجح واما الذي اتفق فيه التركيب

ملبس

ملبس بالحصول فيه يقتضي طبعه بل لاتفاق التركيب فاذا اخرج منه
ثم يبدل ان الحصول في المكان الاخر يرجحه على غيره كما عرفت
بالنسبة الى الاول فاما ان يحصل الكل طبيعيا فيتعدد الامكنة
الطبيعية او لا يحصل شي منها طبيعيا فلا مكان للمركب طبيعيا
بهذا الوجه واما المركب الذي يغلب فيه الاجزاء الطالبة لجهة
واحدة كالارض والما مثلا فيتصل مكانه بالفصل المشترك بينهما
بحيث يكون نصفه في حيز الارض ونصفه في حيز الما وزيد عليه الاكثر
واما المركب الذي لا غالب فيه على الاطلاق ولا بحسب الجهة فلا
يخ اما ان يتساوى الطرفان فيه وكذا الوسطيان والا لزم
بحسب المكان او متفاوتين فلا بد من التفاوت في الوسطين لكن
بحيث ينضم المغلوب الى الغالب وبالعكس ويكون مقدار التفاوت
واحدا والا لزم الغلبة المذكورة فعلى الاول مكانه الطبيعي ما اتفق
فيه وجوده ان تساوى الكل والا فحكمه حكم الثاني وعلى الثاني مكانه
الطبيعي الفصل المشترك بين الوسطين ولا يذهب اليك توهم
الاشكال بين عليهما ايضا مع ان استواء المحاذبات انما يقتضي الوقوف
في المكان الذي اتفق فيه التركيب اذا كان في الوسطين على ما
يظهر بادنى تامل ومما يجب ان يعلم ان المراد بالمساوي عدم الغلبة
انما هو بالقياس الى القوة لا المقدار والكيفية انتهى كلامه
ولا يخفى ما له الروضة الرابعة عشر في الشكل وهو هيئة تعرض

للمقدار من حيث انه محاط بحد او ازيد احاطة تامة ذهب
الى ان لكل جسم شكلا طبيعيا لانه لو خلى وطبعه كان له شكل البتة
فليس لقاسر لانتفائه فرضا فهو لطبعه قلت قد تقرر عندهم
ان هيولى عالم العناصر في نفسها مستعدة بجميع الصور العنصرية
بسيطة كانت او مركبة وبجميع الاشكال وانما تخصص بشكل
او صورة لامور خارجة عنها اما طبايع حلت فيها مكتنفة بما هي
مكتنفة بها من الكيفيات او قواسر خارجة عنصرية او تاثيرات
من طبايع الاجسام الابداعية واوضاع الاجرام العلية العلوية
فهي لا تزال مقهورة تحت المؤثرات الخارجية لا يجوز وجودها
بدونها فعند هذا لا حد ان يكون كل جسم عنصري متشكل بشكل
لان المادة تشكلت به قبل وجوده لمؤثر سابق بهيئته او بمرتبة
وطبيعة هذا الجسم استوى نسبتها الى الاشكال فلم يقتض دوامه
بل حفظ ما يوجد قبل فشكل الجسم انما هو بواسطة ما هي ابعاده
ولا شك ان طبيعته لا يقتضي ما هي ابعاده والعارض بواسطة
اجنبية ليس عارضا لذاته وضعفه ظاهر لان قوله ولا شك ان
طبيعته الخ غير بين ومبين ثم قرروا بعد ذلك ان الشكل الطبيعي
للبسيط انما هو شكل الكرة لان الجسم البسيط له طبيعة
واحدة متشابهة حالة في مادة كذلك فلا يقتضي افعالا
مختلفة من الزوايا والنقاط واختلاف الاجزاء في الانحداب

وغيره والفاعل الواحد في المادة الواحدة لا يفعل افعالا
مختلفة وزيف باوجه منها منع ان طبيعة البسيط الواحد
لا يمكن ان يصدر عنه افعال مختلفة ثم لا يجوز ان يكون
لها جهات وشرائط بها يكون مبدأ لافعال مختلفة فان طبايع
البسائط قد اقتضت آثارا متعددة كالطبيعة الارضية
فانها اقتضت اليبس والثقل والبرودة والسكون فكذا
نقول في الفلسفة انها لا يقتضي افعالا مختلفة لانها طبيعة
واحدة بل المراد الفلسفة بما ذكروا ان المادة في
البسيط امر واحد متشابه في جميع الاجزاء والطبيعة الحالة
فيها ايضا كذلك فاذا اقتضت شكلا غير شكل الكرة يجعل
بعض الاجزاء المادة المتشابهة المتخصص بزاوية وبعضها
مخصصا بالنقطة وبعضها بغيرها وذلك ترجيح من غير مرجح
لو فرض عراء الجسم عن المؤثرات الاجنبية وح فالوجه في الايراد
ان يقال لا يقتضي الطبيعة كلا من افعالها بانفرادها بان
يقتضي الزاوية بانفرادها والنقطة بانفرادها بل هي تقتضي
شكلا معينا كالمخروطية في مادة مخصوصة والاجزاء المفروضة
للافعال المختلفة اجزاء فرضية لا تعين لها مستقلا بتمايز
بعضها عن بعض بحسب نفس الامر حتى يصح ان يقال انه يستدعي
جعل بعضها محل الانحداب والخط دون غيره سببا مرجحا

وعلى تخصيصه كما انه اذا استدعت الطبيعة شكل الكرة ابو مجعل
بعض الاجزاء ملكة وبعضها بوذه من غير مرجح لان الاجزاء ونسبه
ولا يمكن وجود الكرة الا بان يكون الاجزاء كذلك قلنا ما على
ومنها اذا اشتركت البسايط في شكل الكرة فلم لا يجوز ان يكون
مقتضيها هو الصورة الجسمية لا النوعية قلت غرض الحكماء
ليس الا ان اجسام البسيطة اذا خليت وطبايعها كانت كروية
فانما اقتضت الصورة الجسمية شكل الكرة يحصل ما قصدوه
ومنها النقض بالارض حيث ثلمت وخرجت عن الكروية
لو خليت وطباعها لم تعد اليها اجيب بان اليبوسة منعتها
عن العود الى الشكل الطبيعي ومنها النقض بالافلاك فانها
تخصصت بعض من جوادها بان يكون كوكبا دون غيرها
وحصل فيها نور مختلفة بحسب اختلاف اقدار الكواكب مع
تشابه الطبيعة الفلكية وبالمتممات المختلفة رقة وغلظا
واجيب بان الفلك من حيث كله له طبيعة واحدة
حالة في جميع اجزاء مادية متشابهة فيها وقد حل في بعض
اجزائها من الكواكب والخوارج المراكز طبايع اخرى
لاسباب تعود الى الفواعل ومرجحات نشأت من المبادي
العالية او ورد جزء من الفلك بشكل كوكبا وخارج مركز
وتدوير فلا محة يبقى فيه نور ومتممات مختلفة الجوانب رقة

وعلينا وفيه انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين في مادة واحدة
وقد منعوا من ذلك وان يكون في الفلك اجتماع قوى وطبايع
فلا يكون بسيطا وانه اذا جاز ذلك في الفلك فليجز في باقي
البسايط بان يتصل بها صور كمالية من جانب الفواعل و
مقتضية لاختلاف الافعال والاشكال وان المتممين
على هذا التقدير يكونان من نوع واحد لاتحاد صورتهما
النوعية فيلزم تكثر افراد المبدع مع انهم صرحوا بخلافه
اقول الدليل على وجود الخارج المركز ليس الا وجدان
الاختلاف في الحركات التقويمية المنسوبة الى المجرة على ما
فصل في مظانه وكذا التدوير فيجوز ان يكون الفلك
متصلا واحدا لا جزء له بالفعل ويكون الحركات المختلفة
المنسوبة الى اجزائها الفرضية ولا تعدد في فيه اولا بعد في
ان يتحرك اجزاء الفرضية في متصل واحد حركات متغايرة
الحركات المتصل وكما في غمرات التي يقع في البحور وفي بعض
المنارة بل في جميع الانهار العظيمة اذ كثيرا ما يقف الماء
الذي في اطراف النهار ويتحرك الباقي مع انصالها الخارج
المركز من الفلك جزء مفروض عرضية تلك الحركة المخصوصة
المحسوسة فاذا فرض فيه ذلك الجزء بتمامه بقي بعض الباقي
من الفلك متممين مختلفي الجوانب وبالجملة المتمم جزء مفروض

من كرة واحدة على شكل نعلي ويمكن فرض هذا الجزء كل كرة
وفرعليه الندوير فتدبر وقال بعض المحققين في دفع
النقض لا نسب بقواعدهم ان يقال ان الصورة ملك
الثوابت صورة متفنن الفعل فانها قد يكون متشابه
الفعل كصور البسائط العنصرية وقد يكون متفنن
الفعل كصور المركبات المعدنية والنباتية والحيوانية
وما ادعى من ان الفاعل الواحد في القابل الواحد لا
يفعل الا فعلا لا مختلفا فحصرتم في الفاعل المتفنن اول
هذا تخصيص لقاعدتهم من غير ان يرضوا به لانه اذا جاز ان
يكون لبسيط صورة متفنن الفعل فيقول الخصم ان كل
بسيط بصورته متفنن الفعل فيصير محصل كلام الحكماء
انه لو وجد بسيط غير متفنن الفعل كان كرة طبعا سواء
وجد او لم يوجد اصلا ومع انهم تشبثوا بهذه القاعدة
لاثبات كروية البسائط العنصرية والفلكية فلو تفعل
ومنها النقض بالقوة المصورة البسيطة مع اختلاف
افعالها كما يشاهد من تشاكيل ابدان الحيوانات
والجواب ان المادة هنا ليست واحدة لحلولها في المحج
من البسائط العنصرية وهو ظ المرضة الخامسة عشر في
بقايا مباحث الحركة وفيها مناظر المنظر الاول ذهب

الثاون من الفلسفة الى ان كل حركة مستقيمة يجب انتهاؤها
وتوسلوا بذلك الى اثبات حركة دورية وضعية سرمدية
هي مظهر الزمان وسائر المتجددات المستمرة استدلوا
عليه بان الحركة المستقيمة لا يذهب الى غير النهاية لتناهي
الابعاد فينتهي الى حد وان لم ينعطف عنه اصلا ينتهي
او ينعطف فيوجد حركتان مستقيمتان مختلفتان جهة
وبين كل حركتين كذلك زمان سكون لان الميل الموصل
الى ذلك الحد يجب بقاؤه في ان الوصول لانه علة الوصول
وعلة الشيء يجامعه في الوجود المترتب الا ولا وصول لاحد
في ذلك الان لتضادهما بل في ان اخر فبينهما سكون لانتفاء
علة الحركة فان قيل الميل الاول علة الحركة الى ذلك
الحد فكيف يوجد فيه اجيب بان له اعتبارين اعتبار انه
مزيل له عن حد واعتبار انه موصل له الى حد فعند الوصول
ينفى الاعتبار الثاني دون الاول واورد عليه اولا منع
بقاء الميل الاول عند الوصول لجواز كونه علة معدة ثانيا
الا نم ان الميل الثاني يحدث في ان اخر لم لا يجوز ان يوجد
في نفس الزمان الذي هو طرفه ان الوصول ويوجد بانه المحرك
فان قلت وجوده وان كان في نفس الزمان لكن حدوثه
لا يكون في زمان تمامه ض بل في ان او تدريجا اي يحدث شيئا

فيثبا نعلى الاول المطلوظ وعلى الثاني فالم يوجد بنا المیل
اى بوجد تمامه لم يوجد الحركة ففى اثناء زمان حدوثه
يكون ساكنا قلت قد سبق منا ان الحدوث هو كون الوجود
بعد العدم فالعدم يستدعى زمانا والوجود ايضا كذلك
وتعاقب الزمان هو حقيقة الحدوث ولا يستدعى طرفا آخر
سوى طرفى الوجود تذكروا ثالثا انه لو ضربت كرة من الحجر مثلا
على الارض ضربا شديدا فلا شك انها تصعد عنها بنفسها
من غير محرك اصلا لان الميل الاول كان منزلا لها ولا يقتضى
طبع الحجر الميل الى الفوق ويمكن الجواب بان ذلك استبعاد
ثم لا يجوز ان يكون الميل بسبب غير معلوم على ان الاشكال وارد
فى الميل الصاعد فلو لم يكن سكونا كما لا يخفى وفيه ما فيه
ورابعا انا اذا ضربنا يدنا على الحجر الصاعد وانزلناه فيتحرك
يدنا بالمتابعة فى جهة النزول فعلى ما ذكروه يجب ان يسكن
اليد فى الاثناء لسكون الحجر وذا باطل لانه حسا ورابعا انه اذا
صعد خردلة وهبط جبل مثلا حتى يلاقيا فى الجو فلا شك
انه ينزل الخردلة بعد تلاقيهما فيجب على ما ذكروه ان يقف
ويوقف الجبل ايضا ولا يقول به عاقل والجواب عنهما انهما
استبعادان ومع ذلك نقول انه يحصل فى الثانى قبل وصول
المنزل فيعرض ميل الصاعد لازدياد المعاوق فيجوز ان يسكن

قي

قبل وصوله ثم ينزل فيات وينزلان وخامسا انا لو فرضنا ثلث
كرات بعضها فى جوف بعض صغرى ووسطى وكبرى ويكون
مراكزها فى مبدأ الدورة على خط مستقيم والبعد بين
مركزى الاوليين كالبعد بين مركزى الاخريين وكل واحدة
يحرك محويتها حول مركزها ويكون حركة الوسطى ضعف
حركة العظمى على خلاف جهتها فيتحرك الكرة الصغرى
على الخط المستقيم المذكور صعودا ونزولا فى تمام الدورة
مع عدم السكون بينهما لاتصال حركات الكرات والجواب
الجواب ان هذه حركة بالعرض والبحث انما هو فى الحركة
بالذات وسادسا ان سكونه بين حركتين ليس طبيعيا ولا
اراديا وهو ظ ولا قسريا اذ لا قاسر والجواب ان القاسر
عدم الميل المحرك واستدل الجبائى من المعتزلة عليه بان
الميل المجتلب فى الحجر المحرك قسرا يغلب الميل الطبيعى فيصعد
ويضعف بمصاكة الهواء المخروق تدريجا الى ان يغلب
الميل الطبيعى فينزل وعلى هذا على المجتلب لابد التعادل
ضرورة انه لا يغلب المغلوب دفعة من غير تعادل وعند التعادل
يسكن لامتناع الترجيح بلا مرجح ورد بان التعادل فى آن
المطر الثاني الوصول لا غير على انا نمنع قوله ضرورة انه لا يغلب الى
فى السرعة والبطء من زعم تركب المسافة من الجواهر الفردة

لزمه ان يقول تفاوت الحركات سرعة وبطوءا انما هي لتخلل
السكنات وتفاوت التخللات وهو باطل لاستلزامه ان لا
يحس بالحركة اصلا في الحركات البسيطة كحركات النمل و
اشباههما لانها اذا تحركت عشرة اذرع تحرك الفلك
الاعظم في ذلك الزمان عشرة الاف فرسخ على الاكثر وهي
مائة وعشرون الف الف ذراع وتبلغ النسبة بحيث
يزيد سكناتها على حركتها او تقرب من هذه النسبة
فكيف يحس بحركتها مع عدم الاحساس بسكونها واما على النحو
فسبب البطوء في الحركات الطبيعية يكون ضعف الطبيعة
كالحجر العظيم والصغير فاذا تحركا في مسافة واحدة لاسرع العظيم
مع وحدة معاوقة المسافة ويكون قوام المسافة ولذا كانت
حركة الحجر في الهواء اسرع منها في الماء وذلك لان الحركة في
مسافة انما يكون بخرقها وهي لا تخرق بنفسها بل يخرقها المتحرك
فكلما كان المسافة ابعد عن قبول الانخراق كان الحركة ابطا
فان قلت اذا كان جسمان متساويان مثلا واحدهما مدور
والآخر مفروش السطح فحركة الاول اسرع من الثاني كما
يظهر اذا القيناهما في الماء مع تساوي ميلهما فما السبب فيه
قلت لان الاول يخرق قدرا اقل الا ان الثاني يخرق قدرا هو اضعاف
الاول فالمانع في الثاني عن الحركة القسرية يكون ضعف القاسر

وعدم تمكن المقسور كالتبنة او ثقله كالحجر العظيم وقوام
المسافة وفي الارادية ضعف الارادة والشوق وعدم علم
الآلة وضعف البنية وغير ذلك النظر الثالث في وحدة
الحركات وكثرتها الحركة تتعلق بامور ستة المحرك والمتحرك
والمبدأ والمنتهى والزمان والمقولة فالاول لانها عرض
يحتاج الى الموضوع والثاني لان الجسم بما هو جسم لا يتحرك
والا لتحرك جميع الاجسام دائما وقيل لانها حادثة ويكفيه
فلها فاعل له وفيه نظر اما اولا فلانه منقوض بالحركة الفلكية
عند الفلاسفة اذ ليست حادثة عندهم ويمكن ان يقال المراد
به الحدوث الذاتي لا الزماني واما ثانيا فلانه منقوض باثبات
ان لها محركا غير المتحرك وما ذكره لا يفيده لجواز ان يقال المراد
~~به الحدوث الذاتي لا الزماني واما ثانيا فلانه منقوض باثبات~~
الفاعل نفس المتحرك لا غير والثالث والرابع فلانها هوية
امتدادية لا بد لها مبدأ ومنتهى وما بينهما وفيه انه ممنوع و
منقوض بالزمان والحركات الدورية الفلكية العلوية والحاكي
لانها هوية اتصالية يمتنع وجودها دفعة بل تدريجا فلا بد لها
من زمان ينطبق عليه وفيه انه منقوض بنفس الزمان ويمكن
دفعه بالذي غايته السادس ظ واعلم ان ما ذكر لاثبات المحرك
اولا انما يدل على ان الطبيعة الجسمية غير تامة فيها الا ان الجسم

قوة زايدة هي مبدأ حركتها او لاختلاف يقول المحرك هو الجسمية
لا غير بشرط انضمام حالة غير ملايمة او ارتفاع مانع كما يقال في
الطبايع النوعية وانه اذا اتحدت خمسة من هذه الستة وهي
ماسوى المحرك شخصا كانت الحركة واحدة بالشخص انه لا
يوجد حركتان من مبدأ واحد الى منتهى واحد في زمان واحد في مقولة
واحدة وقيل الظاهر ان مبدأ الحركة انما هو فرد من المقولة التي يقع
الحركة فيها من حيث وجودها في الآن الفاصل بين زماني الحركة
والسكون مبدأ الحركة كوضع خاص وكيفية مخصوصة او كمية او
اين مخصوصين لا حد الفاصل من المسافة الجسمية في الحركات
الاينية فعند هذا نقول اذا اتحد المبدأ والمحرك شخصا اتحد
الحركة لامتناع ان يتحرك المتحرك من هذا المبدأ الا حركة
واحدة واذا تحرك منه انعدم هذا الفرد ولا يوجد بعده
لامتناع اعادة المعدوم فلا يمكن وقوع حركة اخرى من هذا
المبدأ بعينه فان المتحرك وان حصل في ذلك الحد فرد اخرى يكن
يكون لحصول آخر واين آخر بل نقول اذا اتحد المبدأ اتحد
المتحرك لانه لامتناع قيام عرض شخصي بمحلين وفيه نظر لانه
يمكن للمتحرك هذا ان يتحرك من هذا المبدأ الى جهات مختلفة فلا
يتعين بها حركة واحدة ويتعين بالامور الخمسة حركة مخصصة
يدل على ذلك انه لا يمكن بمتحرك واحد وان يتحرك من مبدأ واحد

الى منتهى واحد في مقولة واحدة الى مسافة واحدة بالشخص
الا حركة واحدة تدبر واما المحرك فلا يجب اتحاده لانه اذا
حرك احد جسما الى جهة وفي اثناء الحركة حركه محرك آخر في
تلك الجهة يتصل الحركتان لعدم وقوع فاصل الا الآن وهو
لا يثلم وحدة الحركة فالحركة واحدة والمحرك اثنان او يعرض
او حركة لمحرك في اثناء الحركة وارادة المحرك الثاني فلم انه
اليه والا لم يكن محركا وليس ما وجدت قبل لامتناع اعادة المعدوم
ولا ما يوجد بعده لامتناع استناد معلول واحد الى مؤثرين
ما بين فاثره حركة اخرى فيتغاير الحركات واجيب بان المراد بوحدة
الحركة الشخصية الوحدة الاتصالية على ما نص عليه الشيخ في
النجاة بقوله ويكون وحدة هذه الحركة الشخصية بوجود الاتصال
فيها واللازم مما ذكر حصول الانقسام بسبب المحركين وذلك لا
يبطل الوحدة الاتصالية كما ان الحركة الفلكية مع اتصالها تعرض
لها انقسامات بسبب الشروق والغروب وغيرهما لا يقال على هذا
لا يجب اتحاد المبدأ والمنتهى ايضا لان هاتين الحركتين كما انهما مختلفتان
في الحركة كذلك مختلفتان في المبدأ والمنتهى فلم يجب اتحادهما ايضا لانا
نقول يجب اتحاد ما هو مبدأ حقيقة وفي نفس الامر من غير فرض
فارض وهنا حركة واحدة متصلة مبدؤها واحد لا بحسب الفرض
والتقدير اقول لا نسلم ان الحركة التوسطية شخص واحد بسيط

باقية من مبدأ المسافة الى المنتهى وليس لها من حيث هي اجزا
ذكلما كانت القطعية واحدة والا فلا واذا كانت الحركة المذكورة
متصلة فالحركة التوسطية الباقية من المبدأ الى المنتهى بعينها
اما ان يستند الى المؤثر الاول فقط فلا تعدد في المحرك او لهما
فاجتمع على معلول واحد علتان مستقلتان والمجادلة بالاحكام
الوهمية وغيرها فيه والحق ان يقال في الجواب ان فاعل الحركة القسرية
ايضا ليس الا الطبيعة المتصورة لكن بشرط المقسورية والمقهورية فما
بقي فيها المقسورية والمقهورية كانت فاعلة للحركة القسرية والقاسر
معد ومثل المعد وباختلاف المعدات وموانعها لا يجب ان يختلف
المعلول اذا كان الفاعل واحدا وبالجملة فان الطبيعة اذا
تاثرت عن القاسر يوجد فيها ميل لا اما عنها او عن المسدد
الفاعل ويحرك الجسم ولا يتعذر ان يزيله دفعة بل يكسره بحالة
حتى يفنى فنقول في تقرير الدليل اذا تحرك جسم في جهة فتحركه
انما هو بميله مع عدم المعاوق وبهذا الميل يتحرك الى حد لا يتجاوز
فاذا حركه في اثناء الحركة محرك آخر فلا ينعدم الحركة الاولى ويحدث
حركة اخرى لعدم سبب العدم ولم يحدث حركة اخرى لامتناع
اجتماع المثلين فالحركة الاولى بعينها استندت وبعث هذه وعلم
ايضا انه متى اتحدت المبدأ والمنتهى وما فيه الحركة نوعا اتحدت
الحركات نوعا وان اختلف المتحرك والمحرك نوعا والزمان

طبعه

لا يتصور للاختلاف فيه نوعا **الحديقة الثانية** في الزمان والآن
وفيها الواح **اللائحة الاولى** في ذكر مذاهب الناس
في حقيقة الزمان وشيء من شبههم فمن الناس من حسب الزمان
معدوما صرفا غير موجود اصلا لا عينا ولا وهما ومنهم من نفى
وجوده عينا واثبته وهما ومنهم من اثبته جوهرا قائما بذاته واجب
الوجود ومنهم من قال انه عبارة عن الفلك ومنهم من حسبه مطلق
الحركة اي حركة كانت ومنهم من جعله دورة الفلك وذهب
المحققون من الحكماء وجمهورهم الى انه كمية متصلة متجددة بذاتها قائمة
بالحركة بالفلك وبالجملة هو مقدار حركة الفلك فمن نفى وجوده
تمسك بانه لو وجد فاما ان لا ينقسم اصلا فكيف يكون منه سنون
وشهور وساعات وماض ومستقبل وان انقسم فان وجد بجميع
اقسامه اجتمع الماضي والآتي في الوجود فان وجد بعض منه فينقسم
ايضا الى ماض وحاضر وآت فالماضي اما حال الزمان ماض عن انقضائه
وعدمه وكذا الآتي فالحاضر هو الموجود فان انقسم جاء الترديد
والا فالموجود هو الآن لا الزمان ومع ذلك نقول لو وجد الآن
بالفعل فاما ان لا يبقى اصلا ويعدمه في آن يليه لعدم انقسامه فتتالى
الآنات وقد ابطلناه او يبقى فكان شيء منه متقدما ومنه متأخرا
فلا يكون آنا وقد مر وجه دفع الشبهة وسيجيء تكملته وقالوا
ايضا كيف يكون للزمان وجود وكل زمان نفرض يحدد آنين

لا يجوز ان يوجدا معا فكيف يوجد ما يحتاج الى طرف معدوم
يكون الشيء واصلا بين موجود ومعدوم وسيجيء دفع هذا ايضا
ومنهم من قال انه موهوم نظرا الى هذه الشبهة حيث قال ان الزمان امر
يلحق الامور المعقولة والمعاني الذهنية اذ لو سبح عنهما فالزمان امر
منطبع في الذهن من نسبة المتحرك الى طرفي مسافة الذين هو من
احدهما بالفعل دون الاخر وحصوله فيها لا يكون حيا ولكن
توهما مع تصور الوسط بينهما فينطبع في الذهن امر ممتد منطبق
على المسافة وليس هذا اختراعا للذهن بل هو من الامور الانتزاعية
التي لها منشأ في نفس الامر كما ان الذهن يحكم بان زيد
موصوف في الخارج بالعمى مثلا مع ان العمى امر عدمي موهوم
لان منشأ انتزاعه موجود فيه وكما ان الحمل والوضع توضع
في الذهن للمعاني ويحكم العقل بهما عليهما من غير ان يكون في
العين حمل ووضع ومن قال انه واجب الوجود تشبث بانه يلزم
من رفعه وجوده ولا يلزم للشيء انه دليل فانه لو رفعه
فاما ان رفعه قبل ما سيجيء او بعد ما مضى فقد اعتبرت مع رفعه
قبلية او بعدية لا يجتمع فيها القبل مع البعد ومثل هذه القبلية
او البعدية لا يوجد الا مع الزمان لان حقيقة الزمان ليست
الا القبلية والبعدية وبالجملة مثل هذه القبلية والبعدية انما
يعرض اولا وبالذات للزمان وان لم يكونا ذاتي الزمان او ذاتية

على ما سيجيء تحقيقه فهو واجب الوجود فليس يعرض لاحتياجه
الى الموضوع بل هو امر قائم ازلي ابدي فالزمان عندهم موجود
وان لم يوجد الحركة فان كان معها يسمى زمانا وان جرد
عنها يسمى دهرا ومن ظن ان الزمان حركة قال انا نشاهد من بين
الامور الحركة بحيث يوجد في طبيعتها ماض ومستقبل ومتقدم
ومتاخر وانما المراد بالزمان هذا الامر وايضا فالمريض والمهموم
يستطيل زمانا ما ويقصر زمان اللذة وما ذلك الا لبطء
حركة نفس المريض وطبيعتها في المقاساة وسرعة حركة اللاهي
في السرور ومن لا يشعر بالزمان كاصحاب الكهف فانهم لم يشعروا
بالحركات الواقعة بين مبدأ نومهم وبين انتباههم لم يشعروا بزمانهم
وحكى ارسطو عن بعض متالهين شبه هذه الحالة ويرد ان هذه
الادلة قياسات من الشكل الثاني اما من موجبين او من سالبين
فكيف ينتجان ولعلهم يجعلون هذه المقدمات امارات لا
دلائل ويدعون انهم يحدسون بها على مطلوبهم والشيخ رد
عليهم بانه يكون حركة اسرع من حركة ولا يكون زمان
اسرع من زمان وقد يكون حركتان معا ولا يكون زمانان معا
ولك ان تقول على الوجه الاول ان الحركة حركة باعتبار وزمان
باعتبار وتتصف بالسرعة والبطء من حيث انها حركة ولا
تتصف بهما من حيث انها زمان وذهب بعضهم الى ان الزمان

مجموع الاوقات واراد بالوقت خصوصيته ووقوع الحادث فيه
الا اذا قلت فلان بعد طلوع الشمس فالوقت طلوع الشمس وفلان
والمجموع زمان ولعل مراده ان الزمان عبارة عن مجموع الحوادث
المرتبة او امر منتزع من ترتب الحوادث وسبق بعضها على بعض
كما ذهب اليه من قال ان الزمان موهوم وسيجيء جوابه وفساده
اللائحة الثانية في ان الزمان امر موجود يدل عليه امور الاول
انه يجوز ان يبتدئ متحركان معا وينتهيا معا ويقطع احدهما
مسافة اقل والآخر مسافة اكثر فهما مختلفان في المسافة وفي السرعة
والبطوء ومتفقان في امر ما ويجوز ان يبتدئ اثنان ولا ينتهيا
معا فيختلف ذلك الامر فيهما ويكون في كل حال امكان قطع
هذه المسافة بحركة اسرع من حركة مفروضة وبحركة
ابطأ منها فيختلف ذلك الامر فقد ثبت بين المبدأ والمنتهى
امكان محدود بالقياس الى الحركة والى السرعة واذا فرضنا بنصف
تلك المسافة قطع بهذه الحركة كان مع نصف الامكان الذي
كان مع كلها فهو امر ينطبق على المسافة فينقسم حسب
انقسامها او نفرض حركات مختلفة بوقوعها في حركة اخرى مع
حركة كثيرة وكثيفة تبتديان معا وتنتهيان معا او يتفاوتان
فهنا امكان محدود نسبته اليهما سواء وهو المراد بالزمان
لانه امر ينقسم فهو اما مقدار او ذو مقدار وعلى الثاني

نعد ايده اما مقدار المسافة او مقدار آخر لا سبيل الى الاول
لانه يختلف اجزاء المسافة مع تساوي اجزاء هذا الامكان
في الحركات المختلفة سرعة وبطوءا وبالعكس فيها ايضا وليس
مقدار المتحرك لان المتحرك الاعظم والاصغر يتساويان في هذا
الامكان مع اختلاف مقداريهما فلزم مقدار آخر محدود
منقضي الثاني انا نعلم بالضرورة ان ههنا وقتا وهو حاضر وما
هو ماض وليس عدميا محضا لقبوله الزيادة والنقصان فان
ان زمان الحركة الى نصفها اقل من زمانها الى آخرها واورد
عليها ان غاية ما لزم ان للزمان ثبوتا واما انه في الخارج
فلا لجواز ان يتوهم امر ممتد منقسم حسب انقسام المسافة
والحركة وينقص بان من المسافة الى الابد اكثر من العدد الى
الابد مع انهما معدومان الثالث ان عدم الحادث متقدم
على وجوده وليس لذاته لان العدم كما يكون قبل يكون بعد
والقبل لا يكون بعد ولا لذات الفاعل لانه يكون قبل الحادث
ومعه وبعده فهو امر آخر غير قار الذات لانه اذا فرض حركة
يتصل انتهاؤها بابتداء وجود الحادث كان هناك قبليات
وبعديات متجددة منصرمة هي حقيقة الزمان واورد اولا
النقض بالزمان في قوله لان العدم كما يكون قبل يكون بعد
الخ وثانيا بان العدم اللاحق غير العدم السابق فيجوز ان يكون

القبل هو العدم السابق وما قلنا ان عدم الحادث قبل وجوده
وضرورة فكيف صح ان يقال ان القبل ليس هو عدم الحادث وذاتيا
ما لا لزم ان القبل امر غير قار وما ذكر من فرض الجسم معارض بانا
لو فرضنا تعقل الحادث شيئا ثابتا لا تجدد فيه فلا يكون في القبل
تجدد فلا يكون غير قار بالذات وخامسا ان المتجدد انما هو الحركة
المفروضة لا غير وسادسا انا لا نسلم انه بما ذكرتم لزم ان يكون
هناك قبل موجود هو الحركة او زمان لم لا يجوز ان يكون امرا
موهوما متجددا في الوهم هذه مغالطات وهفوات تشوش
الناظرين فاعلم الان ان محصل الدليل ان عدم الحادث متقدم
على وجوده تقدما لا باعتبارنا وفرضنا مثلا بما يعتبر التقدم
في صفوف الحساب بل تقدما بحسب الواقع ونفس الامر ويحكم
العقل بملاحظة هذا التعاقب ان العدم متقدم على الوجود
ض والعدم من حيث هو عدم لا يقتضي التقدم اذ مفهومه ليس
الا النفي والانتفاء وليس امرا موجودا حتى يكون له حقيقة
كلما سوى هذا المعنى السلبي الضروري واذا نظر الى نفس
هذا المعنى علم جدا انه لا يقتضي التقدم على الوجود من حيث مفهومه
اذ لا يجب ان يكون انتفاء الشيء من حيث هو انتفاؤه متقدما
عليه ولذا يكون بعده انتفاء كائنا عليه ولما لم يكن له حقيقة
ومهية لم يصح ان يقال ان العدم السابق متقدم لذاته

دون اللاحق اذ ليس للاعدام امتياز اصلا بل ليس لها الا
معنى واحد هو حقيقته ومفهومه وكنهه ومهيته فعدم لسبب
وننقل الكلام اليه حتى ينتهي الى ما يقتضي التقدم لذاته
وهو المراد بالزمان وبهذا الكلام فاندفع اكثر الايرادات
وسنفصل ذلك البحث من الرأس بعد ذلك انشاء الله
الثالثة في مهية الزمان وتحقيق محله وقد ثبت بما سبق
وجود امر متجدد لذاته وحقيقته عبارة عن الانقضاء والتجدد
والتقدم والتأخر فهو اما جوهر قائم بذاته او عرض لا سبيل
الى الاول لانه متجدد منقضي وهو كائن فاسد بالنظر الى
مهيته وكلما يكون كذلك فهو متعلق بمادة لما تقرر في
مظانه ان كل حادث مسبوق بمادة اما موضوع كما في
حدوث الاعراض او هيولى كما في حدوث الصور
الجسمية والنوعية او بدن كما في حدوث النفوس المفارقة
وبالجملة حدوث شيء لا عن شيء محال عندهم ولا يجوز
ان يكون موضوع الاول مادة المتحرك لان المراد بالزمان
امر متجدد لذاته وهو متجدد لذاته ومادة المتحرك لا ن
المراد بالزمان امر متجدد ولقبوله الانقسام الى المتقدم
والمتأخر من اجزائه لذاته ومادة المتحرك غير متجدد من حيث
ذاتها ولا يصير المادة بها اعظم واصغر فتعلقه بالمادة

بواسطة هيئة عرضية غير قارة والا لكان مقدار تلك الهيئة
في المادة مقدارا ثانيا فينبغي ان يكون موضوعه الاول هيئة
غير قارة متجددة لا لذاتها بسبب هذا المقدار المتجدد وهي
الحركة فالزمان مقدار الحركة ويرد عليه اولا انا لا نم
ان كل حادث مسبوق بمادة وما استدلوا به عليه قد عرفت
وجوه مذكورة في مظانه وثانيا انا سلمنا ذلك لكن لم يلزم
منه الا ان يكون للزمان مادة لا ان يكون عرضا ابتداء اذ
الجوهر ايضا يكون ماديا نادى على ذلك قوله او يولى او
بدن الخ وثالثا انا لا نم ان الهيئة الغير القارة منحصرة في الحركة
وهي غريبة ومنقوضة بالصوت وامثاله ويكون دفعه
بادنى تامل فهو اما مقدار لكل حركة او لحركة واحدة
تشكك بعض العلما فيه وقال ان الحركة حركة كانت
تحتاج الى الزمان لان التجدد لازم الحركة والتجدد والنقص
انما يعرض للزمان اولا وبالذات ولا يحتاج حركة في وجوده
وكونها حركة الى حركة اخرى وان احتاجت حركة الى
حركة فلا يحتاج في ان يكون حركة بل لان موجدها يحتاج
في تحركها الى ان يحرك جسما اخر فكل حركة بالنظر الى
نفسها يستدعي زمانا غيرما استدعته الاخرى وهو مدفوع
بانه اذا وقعت حركة مع حركة كان زمانا هما معا

فالمعية

فالمعية بينهما اما بالشرف وبالرتبة او بالطبع لكن جميع
هذه الوجوه من المعية بينهما اما بالشرف وبالرتبة او
بالطبع لكن جميع هذه الوجوه من المعية لا يمنع ان يكون
بعضها قبل وبعضها بعدا او بالعلية فيجب ان يكون كل
حركة فرضت مع حركة اخرى علة موجبة لها وليس كذلك
فالمعية بينهما بالزمان فيجب وجود زمان يكون معية هذه
الملازمة بسببه وننقل الكلام اليه حتى يلزم وجود
ازمنة غير متناهية مترتبة وهو مع استحالته يلزم منه محذور
اخر لانا اذا اخذنا مجموع الازمنة بحيث لا يشذ عنها
شيا كان بعضها مع بعض فيلزم ان يكون هناك زمانا
خارجا عن المجموع يكون بعضها مع بعض فلا يكون المجموع
مجموعه وسيجيء **اللامعة الرابعة** في نحو وجود الزمان ذهب
الفلاسفة الى ان الزمان قديم ابدي خلافا لجمهور المليين
واحتجوا بان الزمان لو كان حادثا فتقدم عدمه على وجوده
تقدما لا يجتمع المتقدم مع المتاخر ومثل هذا التقدم زماني
فيكون عدمه في زمان سابق على وجوده فيلزم ان يكون وجوده
مع عدمه وليس له نهاية والا لتاخر عدمه عن وجوده تاخرا
زمانيا فيكون عدمه في الزمان اللاحق فيلزم اجتماع
عدمه مع وجوده هف الزمان بحيث لزم من فرض وجود

بعدم العدم او قبلا وجوده حال عدمه فعدمه على هذا الوجه
مح ولا یلزم من ذلک ان یکون واجب الوجود لان الواجب
ما یمتنع عدمه على ای وجه اخذ والزمان انما یمتنع عدمه قبل
وجوده واما عدمه بالکلیة اصلا بان لا یوجد اصلا فلیس
بممتنع وامتناع الخاص لا یستلزم امتناع العام واعترض
بان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض اخر تقدم لا یجامع
فیه السابق مع المسبوق فهو تقدم زمانی فیلزم ان یکون
للزمان زمان اخر والتقصی بان اجزاء الزمان متقدم
بذاتها انما تثبت عن الزمان ودفع اولا بانه اذا جاز
فی بعض الموجودات وجود المتقدم من غیر الزمان فلیجز
فی غیره ایضا وثانیا بان اجزاء الزمان لما تساوت فی
الحقیقة فکیف یتقدم بعضها على بعض لذاته مع استواء
الذات فی الجمیع لا یقال لا نم انه اذا جاز فی الزمان یجوز
فی غیره ایضا الا ترى ان المادة یقبل الانفصال دون غیرها
وتساوی اجزاء الزمان فی الحقیقة لا یمنع تقدم تقدم
بعضها على بعض لذاته لا بتوسط زمان لجواز اتصافه
بسبب نقیضه لانا نقول منعک غیر موجه لان فیه ما
المنع بالمنع واذا جاز اتصاف اجزاء الزمان فبسبب غیر
زمان فلیجز فی تقدم سایر الاشیاء ذلک فلم یثبت زمان

اصلا

اللاابدیة الخامس

اصلا فلم یظهر ابدیة الزمان ولا ازلیته
فی ان الزمان موجود واحد متشخص من الازل الى الابد
وجد ازمنة متکثرة تسمى السرمدیة من ترکیبها تلاوتها
ان الزمان یجب ازلیته ویجب ابدیته بالنظر الى فرض
وجوده على ما مر وان لم یجب وجوده بالنظر الى ذاته یعدوا
من ذلک وادعوا انه یجب بقاؤه بشخصه وتشخصه ویلزم
سرمدیته بعینه وبعینه اذ لو انقطع شخص من الزمان و
یبقى ویوجد زمان اخر بعده فانتفاء الزمان الاول
لیس بعینه وجود الزمان الثانی ولا ملزوما له بالنظر الى
ذاته فالعقل یجوز انتفاء الاول لیس بعینه وجود الزمان
او ان یجوز العقل عدم حدوث الثانی یجوز مطابقا
لا بمجرد الاختراع لکن عدم امر بعد وجوده لا فی زمان
مح عندهم على ما مر فعدم الزمان بشخصه مح فالزمان امر
واحد متشخص باق من الازل الى الابد ولما کان الزمان
مقدار الحرکة فایا بها وجب وجود حرکة باقیة
سرمدیة هی محل الزمان ومقداره فهی اما ان یکون
حرکة اینیة او کمیة او وضعیة او کیفیة لا سبیل الى الاول
لان الحرکة الاینیة امتدت فی سمت واحد وجهروا
بحال انتها لوجوب تناهی الابعاد الجسمانیة واذ کان

بالنقطة فبان يتحرك جسم في جهة الى حد وينصرف منه ذلك
في غدو في تلك الجهة الى اخر ثم ينصرف منه وهكذا فيتخلل
بين كل حركتين من هذه الحركات زمان سكون لامر
وكذا ان كانت الحركات ذوات الزوايا فلا يصلح الحركة
الاينية لان يكون حاملا للزمان لانها محل الانقطاع
والانفصام ومورد الانقضاء والانفصال وحامل
الزمان من الحركات يجب ان يتصل سرمدا من غير ان يطرء
الانثلام في وحدته واتصاله اقول ولا سبيل
الى الثاني لان الحركة الاينية ان تبدل
المقادير بالعظم والصغر على شيء واحد انما يكون بحركات
اجزائه الى الجهات حركات مستقيمة بل حركة الكل حركة
اينية وكان حركة الاينية لا يصلح لان يكون حاملا
للزمان كذا اما استصحبت الحركة الاينية من الحركات
لا يصلح لذلك تامل والثالث هو المطلوب واما الرابع
فلم يقيموا دليلا على ابطاله ولم يقصد والدو بعد ذلك
قرروا ان الزمان مقدار حركة الفلك الاعظم المحدد
للجهات وهي الحركة التي يتحرك بها جميع الكواكب
من الثوابت والسيارات من المشرق الى المغرب وتتم
كل منها في يوم بليلة دورة تقريبا الا القمر فانه اسرع

في طبيعي الشفاء ان قال قائل ارايت ان لم يوجد تلك الحركة اكان
يفقد الزمان حتى يكون حركات غيرها بل يتقدم ولا يتأخر
وقيل ان الجسم في ان يوجد نحوكا غير محتاج الى حركة جسم اخر
فيجوز ان يتحرك ولا يكون له زمان فالجواب عن ذلك انه
سيبين لك انه ان لم يكن حركة مستديرة لم يوجد مستديرة
لم يفرض للمستقيم جهات فلم يكن حركات مستقيمة طبيعية فلم
يكن قسرية فيجوز ان يكون حركة جسم من الاجسام وحده
ولا يتحرك اجسام اخر مستحيلا وان لم يكن من الاستحالة
فليس كل محال نفرض يكون بين الاستحالة بل كثير من المحالات
لا نستبين استحالتها الا ببيان وبرهان انتهى بالفاظه
ومحصل السؤال ان ما قررتم من ان الزمان مقدار الحركة
غير معقول لانا نعلم انه وان لم يتحرك الفلك يمكن ان
يتحرك الاجسام فيوجد لها الزمان وخلاصة الجواب
انه من احكام الوهم وليس كل ما لا يحكم به الوهم
او يحكم بخلافه مخالفا للواقع بل كثير من الاحكام الحقة
الصادقة مما ينكره الوهم ويستبعده ويعد خلافه من
البديهيات ثم اسند هذا المنع بقوله انه لم يكن حركة
مستديرة الخ وكون فيه نكات منها ان ما سبين بعد
عام فانما يدل على انه ان لم يوجد جسم محدد للجهات

الحركات الطبيعية لم يوجد حركة طبيعية لانها انما يكون الى
جهة طبيعية لا على ان لم يتحرك ذلك الجسم المحدد للجهات
لا يوجد حركات طبيعية ومنها ان الحركة التي ادعى الوجود
انها ممكنة الوجود وان لم يتحرك الجسم المحدد ام
من ان يكون اينية او وضعية او كيفية فقوله ان لم
يكن حركة مستديرة الى قوله فيجوز ان يكون تقريب
الاوهام الى ما قصده على ما هو دأب تعليم الحكيم لا انه
جواب ثم هذا تمام كلامهم يرد عليه ايرادات
الاول انه لم لا يجوز ان يكون مقدار حركة اينية على خط
مستديرة ولم يقم دليل على ان مثل هذه الحركة
مستتبعة لزمان سكون الثاني انه لم لا يجوز ان يكون
الزمان مقدار حركة وضعية اخرى للافلاك الاخر
سوى المحدد او لكوكب مستدير على نفسه وقيل ان الحركة
الحافظ للزمان يجب ان يكون اسرع الحركات لان بالزمان
يقدر جميع الحركات فالحافظ للزمان يجب ان يكون اسرع
الحركات لان بالزمان فان نسبته الى الحركات نسبة
حسب الذراع الى المذروعات ولا شيء من غير الاسرع
كذلك وذلك لان غير الاسرع مقداره اقل من الا
بالعكس فهي اذن الحركة اليومية التي بها يتحرك جميع الاجرام

مقداره اعظم من مقدار الاسرع
ومن الظاهر ان ما مقداره اعظم
لا يكون مقدار الما

السماوية اذ هي اسرع الحركات وفيه نظر لان قوله وغير
الاسرع مقداره اعم الى آخر ما ذكره بمحل حال عن التحصيل
ومجرد قياس فهي لا يعول عليه في الخطابيات فضلا عن
البرهانيات فان الزمان مقدار ممتد سيال يحصل الخارج
يقدر به بقاء الحركات بما بين الآنات المفروضة فاي حركتين
ابتدأتا معا وانتهتا معا فمقدارهما من الزمان واحد وان
اختلف مقدارهما بحسب المسافة فلا فرق بين ان يجعل الزمان
مقدار حركة بطيئة ويقدر به الحركة السريعة وبعكس الامر و
الا نعم نعلم انه لو وجد حركة اسرع من الحركة اليومية او فرضنا
وجودها وان لم يمكن وجودها فهي تقدر بالزمان من غير لزوم
محذور على انا لا نسلم ان الحركة اليومية اسرع الحركات لكن
انه تقرر في مظانه ان لهيولى العناصر حركة في الاستعدادات
ويشتد استعداداتها وتضعف على طبق الحركات الدورية
الفلكية المحدثة للاوضاع النجومية التي هي وسائل حدوث
ما يحدث من الصور والاعراض في عالم العناصر فلم لا يجوز ان
يكون الزمان مقدار تلك الحركة وانه قد تقرر عندهم
ان للنفوس الفلكية حركة في الانوار الواردة عليها من العقول
العالية التي هي معشوقة لتلك النفوس اجامها لتحصل التشبه
بها بالعقول فلم لا يجوز ان يكون الزمان مقدار تلك الحركة

الرابع انه لم لا يجوز ان يكون مقدار الحركات العناصر بحيث ان
انقطع حركة عنصر ابتدا عنصر اخر في التحريك فانه لم يتم دلالة على
انه يجب ان يكون مقدار الحركة جسم واحد لا يقال انه عرض فلا
تقوم بمحلين لانه انما تستحيل لو كان عرضا واحدا وهو ممنوع او لا
الجواب ما مر من وجوب وحدة الزمان فلنذكر واجيب بان حركة
العنصر ان كانت طبيعية فهي في ابتدائها ابطاء ان كانت قسرية
كانت في ابتدائها اسرع فيسرع الزمان تارة ويبطؤ اخرى قلت
لا نسلم ان كل حركة طبيعية تسرع في اخرها اذ هو غير بين ولا مبين
ولا نسلم ان الزمان يسرع بسرعة ويبطؤ ببطوءها اذ الزمان لا يقبلها
على ان للمجادل ان يمنع استحالته **اللاحقة السادسة** في ان
لان قال الشيخ في طبيعيات الشفاء ان الزمان لما كان متصلا
فله لا محالة فصل متوهم وهو الذي يسمى الان وهو ليس موجود
البتة بالفعل بالقياس الى نفس الزمان والا لقطع اتصال الزمان
بل وجوده انما هو على ان يتوهمه الوهم واصلا في مستقيم الامتداد
والوصل لا يكون موجودا بالفعل في مستقيم الامتداد والا
لكانت واصلات غير متناهية بل انما يكون بالفعل لو قطع الزمان
ضربا مع القطع ومع ان يقطع اتصال الزمان ثم قال بعد ذلك
فالزمان لا يكون له ان بالفعل موجودا بالقياس الى نفسه بل
بالقوة القريبة من الفعل وهو ان الزمان يتهيأ ان تفرض فيه ان

دايما او يفرض فارض ويوافقه الحركة حدا مشتركا غير منقسم كمبدأ طلوع
او غروب وغير ذلك وليس ذلك بالحقيقة احداث فصل في ذات
الزمان بل في نسبة الى الحركات كانفصال اجزاء الجسم بموازاة او
مماسة او فرض فارض وهذا الان اذا حصل بهذه النسبة فليس نعدم
الا في جميع زمان بعده انتهى ومقصوده وتصويبان لا اعدام
الحادثة كالوجودات كما يتصوران يكون دفعة وان يكون تدريجا
لذلك تصويرها بوجه ثالث وهو ان تبعها نفس الزمان دون طرفه
وقد طول بعد ذلك في تحقيق هذا ويكفيك ما سلف منا ثم ذكر
ضابطة في بيان هذا قائلا ثم ههنا شئ وهو ان يعرف ان الان
المشترك بين زمانين الا في احدهما بحال و في الاخر بحال الخرى
يخلو الامر فيه عن الحالين جميعا او يكون فيه على احدهما فقط فان
كانا في نوع المتناقضين كالمماس وغير المماس وغيرهما فيستحيل
خلوه عنهما فليت شعري على ايهما يكون فنقول ان الامر الموجود
لا محالة يرد عليه امر فنقدمه فهذا الوارد اما ان يصح وروده في
ان وهو الذي يتشابه حاله في اي ان اخذت في زمان وجوده او لا
يحتاج وجوده الى ان يطابق مدة وما كان كذلك فالشئ في الفصل
المشترك موصوف به كالمماسة والتربيع واما يحلو في ذلك فيقع
وجوده في زمان ولا يقع في ان فوجوده في الزمان الثاني ووجوده
والان الفاصل لا يحمله قضية مقابلة كالحركة والمفارقة وترك

المحاسبة انتهى ما افاده ثم قال فهذا الذي يكلمنا فيه هو د
بالماضي والمستقبل كانه حدث زمان تجدد بعد حصوله بهذا الآن
وقد يتوهم ان آخر على جهة اخرى مثلا اذا فرضنا ان يتحرك نقطة ما
فسفرض بحركتها وسيلانها مسافة ما بل خطا ما ونفرض في ذلك
الخط نقطة متوهمة بين اجزائه وليس هي بعينها النقطة الفاعلة
للخط الراسمة اياها كذلك يشبه ان يكون في الزمان وفي الحركة
بمعنى القطع امر كذلك وشيء كالنقطة الداخلة في الخط المتوهم
بعد حدوث الخط لا الموجودة قبلها الموجدة له وذلك انه يتوهم
منتقل منتقل في المسافة وزمان فالمنتقل بفعل نقلة متصلة على
مسافة متصلة تطابقه زمان متصل فكان المنتقل بحالته
التي يلزمه في الحركة هو امر منقسم يفعل بسيلانه اتصالا و
يطابقه من المسافة نقطة ومن الزمان آن فيكون معه من الزمان
الآن ومن القطع الشيء الذي قلنا انه بالحقيقة هو الحركة ما دام
الشيء متحرك ومن المسافة الحد اما نقطة او غيرها وكل من هذه نهاية
والمنتقل ليس نهاية لنفسه من حيث انه منتقل كانه شيء ممتد من
المبدأ الى المنتهى فانه من حيث انه منتقل شيء ممتد من المبدأ الى المنتهى
وذاته الموجودة حد ونهاية لنفسه من حيث انه قد انتقل الى هذا
الحد مجوز ما ان ينظر انه هل كان المنتقل ذاته واحدة وسيلانه
فعل ما هو حده ونهايته وفصل المسافة فكذلك في الزمان آن

شيء هو الآن سيال فيكون هو ذاتا غير منقسمة من حيث هي وهو بعينه
آن من حيث ذلك وليس آنا من حيث هو الآن لانه انما يكون آنا اذا
اخذ محددا للزمان كما ان ذلك يكون منتقلا اذا كان محددا للمسافة
ويكون في نفسه نقطة او شيئا آخر وكما ان المنتقل من حيث هو منتقل
لا يوجد مرتين بل يفوت بفوات انتقاله كذلك الآن من حيث هو
آن لا يوجد مرتين لكن الذي لاجله صار الحق آنا عسى ان يوجد مرارا
كما ان المنتقل من حيث هو امر عرض له الانتقال عسى ان يوجد مرارا
فان كان الشيء مثل هذا موجودا فيكون ما قال ان الآن يفعل بسيلانه
الزمان فلا يكون هذا الآن هو الذي يفرق بين زمانين يفصل بينهما
كما ان نقطة الفاعلة بحركتها مسافة هي غير النقطة المتوهمة فيها فان كان
لهذا الشيء وجود فهو مقرون بالمعنى الذي حققنا انه حركة بمعنى
تقدم وتأخر فكما ان كونه ذا اين اذا استمر سيالا في المسافة احدث
الحركة كذلك كونه ذا ذلك المعنى الذي سميناه الآن اذا استمر سيالا
في متقدم الحركة ومتأخرها احدث الزمان فهذا الشيء اذا نسب الى
المتقدم والمتأخر فهو الآن وهو في نفسه شيء يفعل الزمان اسمى
ما افاده وسنفصل محصل هذا الكلام ونشرحه بما هو واف
اللامعة السابعة في بعض المباحث السالفة وتلخيصها وتهذيبها
والاشارة الى بعض ما تقرر عندك في هذا المقام وفيها مناظر المنظر
الاول في حقيقة الزمان ووجوده اعلم ان الزمان عبارة عن الامر

المتجدد بذاته من غير ملاحظة امر خارج اصلا ويتقدم بعضه على
فاقول انه امر موجود في نفس الامر ولغاية ظهوره يخفى على الاذهان
كيف وما يعبر عنه باليوم والليلة والشهر والعام والعمر والاجل
والساعات والقرون وامثال ذلك ليست الا ازمنة ولا يتحقق معانيها
سوى الزمان ومن البين ان تحقق هذه المعاني ليس بمجرد اعتبار العقل
واختراعه وبمجرد التوهم اذ لو كان كذلك فلو اعتبرنا ان زيد الطفل
له الف سنة وان عمرو الشيخ له ستة اشهر لم يخالف هذا الحكم
لاعتبارنا ان زيدا الطفل له سنة ولعمرو ثمانون سنة ولم يكن
فرق بين اعتبارنا اليوم بمقدار سنة والسنة بمقدار يوم وبالعكس
والواقع بخلاف ذلك كما يشهد به بديهة العقل ويحكم به فطرة
كل ذي فطنة فعلم ان الزمان امر مقدر بحسب الواقع ونفس
الامر بمقادير مختلفة متناسبة بتناسبها في المقادير لا بمجرد اعتبارنا
وتوهمنا وكل ما هو متعدد في الواقع بمقادير كذلك يجب
وجوده فيه اذ المعدوم لا يتعدد ولا يتميز فيه الاجزاء في الواقع
فالزمان امر موجود بحسب نفس الامر وذلك ما اردناه وهو امر
منقسم غير قار بحسب الواقع لانا نعلم ضرورة ان عدم اجتماع مع الامس
ومع الغد ليس بمجرد اعتبارنا بل امتناع اجتماعهما امر ثابت بحسب
الواقع فاليوم مباين للامس وكل منهما زمان فالزمان امر
منقسم والجميع الليالي والايام كل منها جزء من اجزائه لا يجتمع

شيء منها بالنظر الى نفس ذات الزمان او نقول اذا اخذنا امرين
غير الزمان يتقدم احدهما على الاخر زمانا كادم وموسى نجد التقدم
احدهما على الاخر ليس بمجرد فرضنا واعتبارنا كما في تقدم بعض الصفوف
على بعض اخر فان تقدم بعضها على بعض بحسب اعتبار وفرض المبدأ
فلو جعل المحراب مبدأ كان الاقرب اليه متقدما والابعد متاخرا
ولو جعل صف الاخير مبدأ كان الامر بالعكس فهذا التقدم
ليس اذا تيمما لانه يجوز ان يتاخر ادم عن موسى مثلا او يكونا معا
فاذا فتشنا هذا التقدم نجد انه يجب ان يكون هنا امر اخر
يكون فيه التقدم والتاخر لذاته وهو الزمان قال الامام الرازي
سبق بعض اجزاء الزمان على بعض هو السبق الذي لا يجامع المتقدم
على المتاخر سبقا بحسب الواقع كما في سبق بعض الحوادث على
بعض فيلزم ان يكون للزمان زمان اخر والفرق بان الزمان
مقتض لذاته فلذلك استغنت القبلية والبعدية العارضتان له
عن زمان اخر ولم يستغن القبلية والبعدية العارضتان لغيره عنه
ليس بمفيد اما اولا فلو ان ثبتا وتحقق لاجزاء الزمان استحال
تخصيص بعضها بالتقدم دون البعض الاخر لذاته وان لم
يثبتا وكان انفصال كل جزء عن الاخر بالمهية فكون الزمان
غير متصل بل مركبا من انات واما ثانيا فلانا نجوز وجود قبلية
وبعدية لا يوجدان معا في زمن من الزمان غير زمان عارض لها

تقتضي تجويز كون العدم قبل وجود الحادث من غير تغاير (سببي)
تغايرهما وكذا في باقي الحوادث اجاب عنه العلامة الطوسي
قدس سره قايلا ان الزمان ليس له ماهية غير اتصال الانقضا
والتجدد وذلك الاتصال ليس يجري الا في الوهم فليس له اجزا
بالفعل وليس فيه تقدم ولا تاخر قبل التجزية ثم اذا فرض له
اجزا فالتقدم والتاخر ليسا تعارضين تعرضان للاجزا
وتصل الاجزا بسببهما متقدما ومتاخرا بل تصور عدم الاستقرار
الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم وتاخر للاجزا
المفروضة لعدم الاستقرار لا لشي آخر وهذا معنى لحوق
التقدم والتاخر الذاتيين به واما ما له حقيقة غير عدم الاستقرار
يقارنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما او
متاخرا بتصور عروضهما له وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم
والتاخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فانا اذا قلنا اليوم
وامس لم يحتج الى ان نقول اليوم متاخر عن امس لان نفس
مفهوميهما يشتمل على معنى هذا التاخر اما اذا قلنا العدم في (الوجود)
احتجنا الى قران معنى التقدم باحدهما حتى يصير متقدما او متا
المعية فمعيته ما هو في الزمان للزمان غير المعية بالزمان اعني
معية شيئين يقعان في زمان واحد لان الاولى تقتضي نسبة
واحدة لشي جزء الزمان الى زمان هو متى ذلك الشي والاخرى

تقتضي

تقتضي نسبتين لشيئين يشتركان في منسوب اليه واحد فالعلة
هو زمان ولذلك لا يحتاج في الاولى الى زمان يقع فيه الموصوفين
بالمعية وفي الثاني يحتاج اليه اقول هذا الكلام مبين مبني
على ما في هذا المبحث لكنه غير واف بدفع شبهة الامام فانه قال
اجزا الزمان ان تساوت في الحقيقة كيف يتقدم بعضها على
بعض لذاته وان اختلفت كيف يكون الزمان متصلا ووجه
دفعه المختار ان اجزا الزمان متساوية في الحقيقة ولا يخفى
ان الحقيقة الواحدة انما يتكثر افرادها بتعينات مختلفة
ينضم اليها حتى يحصل لها اشخاص متعددة فتعين اجزا الزمان
المتساوية في الحقيقة الواحدة انما هو بالتقدم والتاخر فتقدم
كل جزء على جزء آخر انما هو بسبب تعينهما الذي به يمتاز
احدهما عن الآخر فتعين الجزء المتقدم انما هو بتقدمه الخاص
وتعين الجزء المتاخر انما هو بتاخره الخاص ففرض هذين الجزئين
في الزمان هو بعينه فرض المتقدم متقدما والمتاخر متاخرا
وبالعكس فثبت بما ذكرناه وجود امر يعرض فيه التقدم
والتاخر بالنظر الى نفس ذاته ويعرض لغيره التقدم والتاخر
بسببه فهذا الاجزا اما ان يلتئم من مجموع حوادث متصلة
بعضها عن بعض كل منها مستقل بالوجود متتالية بعضها
لبعض ويفرض التجدد للمجموع من حيث الاجتماع او يكون امر واحد

متصل متجدد لذاته بان يكون هو وكل جزء من اجزائه بالنظر الى
نفس حقيقته متجددا لا سبيل الى لا اول لان هذا التجدد المذكور
ينطبق على الحركة المتصلة القابلة للقسمة لا الى نهاية فالحق هو
الثاني ولما كان للوهم ان يذهب الى ان ذلك الامر المتجدد
هو الحركة لا امر آخر فنقول ذلك الامر ليس حقيقة الحركة لان
الحركة هي التوسط المذكور ان اريد المقولة او الكمال الاول
لما بالقوة من حيث انه بالقوة وشيء من هذين المعنيين ليس بعينه
التجدد المذكور هكذا قيل وفيه نظر لانه ان اريد ان التوسط
المذكور تمام حقيقة الحركة فممنوع لم لا يجوز ان يكون الحركة
مؤلفة من التوسط المذكور والتجدد وان اريد ان التوسط
ذاتي لها وصادق عليها فمسلم لكن لم يلزم منه ان يكون الزمان
خارجا عن الحركة وقد يقال ان يستدل على ان الحركة
غير الزمان والزمان خارج عنها بانه يصح الاستدلال
بتقدم جزء من الحركة على جزء آخر بان الاول كان في الزمان
الفلاني والثاني في زمان آخر كما يقول الدورة التي انكسفت
فيها الشمس في عقدة الذنب كذا اصبعا متقدم على
الدورة الفلانية لان الاولى كانت في سنة ثلثين من
الهجرة والثانية في سنة اربعين منها فعلم انه لا حظ اجزاء
الحركة بنفسها لا يكفي في الحكم بتقدم ما هو متقدم

وتأخر

وتأخر ما هو متأخر ويحتاج الى ملاحظة اجزاء الزمان بعد ذلك
فالزمان غير الحركة ويمكن ان يعارض بانه يستدل على تقدم
اجزاء الزمان بعضها على بعض بغير الحركة مثل ان يستدل على
تقدم سنة وفات اسكندر على سنة بعث نبينا بوقوع الحوادث
في السنين فيلزم ان لا يكون عروض القبلية والبعدية للزمان
ايضا لذاته وحله ان الحاجة في الاستدلال الى واسطة لا
تفيد انه لا يكون هناك واسطة في الثبوت بل هناك واسطة
في الاثبات والا فهو المقصود هذا بحسب النظر الجدلي والرأي
الجليل واما بحسب التحقيق فيعلم وجدانا صادقا انا اذا لاحظنا
امتداد الحركة وجزئين منه حكم العقل بتقدم احدهما
على الآخر من حيث ذاتهما بسبب وقوعهما في زمانيهما ووجدنا ان
سبب التقدم والتأخر ومنشأه ليس الا الزمان ونعرف ان
تعين اجزاء الحركة ليس بالتقدم والتأخر وتعين اجزاء
الزمان ليس الا بهذا تدبر او يستدل بان الزمان مما
يصح تقدير جميع الحركات ولا حركة يصح تقدير جميع الحركات
ولا حركة يصح تقدير جميع الحركات حتى نفسها او يستدل
بان اي حركة كانت يصح الحكم عليها بانها واقعة في الزمان
فالزمان ظرف لجميع الحركات وليس حركة يكون ظرفا لجميع
الحركات حتى نفسها ولا احد ان يقول على الجميع انه يجوز

ان يكون الزمان نفس الحركة لا بان يكون المفهوم من لفظ الزمان
عين المفهوم من لفظ الحركة بل بان يكون ذات واحدة حركة
باعتبار وزمانا باعتبار فمن حيث انها زمان يجري عليها احكام
الزمان من عروض التقدم والتاخر لذواتها من تقدير الحركات
ومن ظرفيته للحركات باجمعها فلنا كل وانتظر ما سيتلى عليك
واما ان حقيقة الزمان ما هي وانه عرض فنقول عرفت مما
تقدم ان الزمان ليس الا اتصال التجدد وسيلانه فهو من
حيث ذاته ليس الا امرا غير قار يمتنع اجتماع اجزائه نظرا
الى حقيقته فلا يجوز ان يكون امرا قايما بذاته اما اولا فلان
الامر القايم بذاته انما هو يوجد دفعة او تدريجا وليس له
نحو ثالث من الوجود كما يكون للاعراض على ما اسلفنا في
فواتح الكتاب فلو قام الزمان بذاته كان ما حضر عنده
منه دفعة امرا قايما بذاته غير منقسم اصلا ويكون انعدامه
تدريجا لعدم انقسامه فعدمه دفعي فيلزم تتالي الآنات
وفيه نظر لمنع ان القايم بذاته انما يوجد وينعدم دفعة
او تدريجا لم لا يجوز ان يكون حاله في نفس الزمان لكن
النظر الحكمي والبحث الحقيقي يؤديان الى ان الاتصال
التجددي والاستمرار المتعاقب انما يوجدان في امر
يتوارد عليه التجدد بتجدد النسب والاضافات واما ثانيا

فلان الزمان لو كان امرا قايما بذاته فما حضر منه عنده دفعة
اما ان ينقسم او لا لا سبيل الى الاول لان انقسام الزمان انما
يكون الى الماضي والمستقبل واجتماع الماضي والمستقبل
مح ولا الى الثاني لان الموجود القايم بذاته منه دفعة اما ان
يكون موجودا بلا اتصال فيلزم اتصال الوجود بالمعدوم او
منفصلا عما سبقه وما لحقه مستقلا بنفسه وكذا فيما بعده من
الآنات فيلزم وجود جميع الآنات في الزمان بالفعل وبالجملة
يلزم تركب الزمان من الآنات وقد ابطلناه وليس لك
ان تقول ان هذا المحذور لم يلزم من كون الزمان امرا قايما
بذاته بل انما لزم من اتصال الزمان وتجدده سواء كان امرا
قايما بذاته او قايما بغيره على ما اسلف في طوالع الكتاب لما
سيبين لك ان الزمان على تقدير ان يكون عرضا وصفة
لامر آخر لا يرد هذا المحذور فانظر وانتظر على ما سيرد عليك
هذا ما خطر ببالي المنكسر والخاطر الفاتر وللبحث بعد مجال واسع
واذا كان الزمان قايما بغيره فاما ان يكون عرضا او صورة
لا سبيل الى الثاني اما لانه لو كان الزمان صورة في مادة
جوهرية والمادة متقومة بها والزمان امر متجدد غير قار
فيلزم ان يكون تلك المادة متحركة في صورته جوهرية
لكن الحركة في الجوهر مح لان الحركة انما يكون بان يتجدد شيء

ثم وارد عليه افراد المقولة المتحرك فيها والمادة يتبدل بتبدل
الصور فلا يمكن ان يتحرك المادة في صورة جوهرية فليس
الزمان جوهرا فهو عرض قائم بموضوع وموضوعه ليس امرا
ثابتا كالجسم او مادة لان حقيقته انما هو التجدد والتقضي فالموضوع
يجب ان يكون امرا متجددا متقضيا والجسم بما هو جسم لا تجدد
فهو انما يعرض للمتجدد ولما كان تجدده بالاتصال والاستمرار
وجب ان يكون مقدارا لامر متجدد تجددا متصلا سيالا وهو
الحركة فالزمان انما يعرض المادة بتوسط الحركة واما
ان هذه الحركة ماذا وان حركة تعرضها الزمان اي من الحركات
الدورية الفلكية ام حركة هيولى العالم في الاستعدادات
الواردة عليها او حركة النفوس في الكيفيات النفسانية
فلم يتحقق ذلك عندي بوجه يقيني لكن لما نعرف الزمان
باجزائها من الايام والليالي والساعات والاعوام والاشهر
وهي مقادير الحركة اليومية التي تطلع بها جميع الكواكب
ونغرب فنظن ان الزمان مقدار هذه الحركة
في نحو وجود الزمان ذهبت الفلاسفة الى قدم الزمان و
ابديته فتشبث جماعة من متالهم والمتكلمون لما استصعبوا
اشكالهم انكروا وجود الزمان وفيه ما فيه فان اردت
جلية الحال فاستمع لهذا المقال وهو انا لم نعرف وجود الزمان

الا بوجود المتجددات المتصلة المتعاقبة التي هي عوارض
الموجودات الناقصة المستكملة القابلة للتغيرات والانتقال
من صفة الى صفة فاذا فرض انعدام جميع الممكنات من كتم الوجود
واحاط الفناء المطلق والعدم الصرف للاعيان الامكانية
وان لا يكون موجود الا الوجود الاحدي الصرف الواجبي
الذي لا يتطرق الى ذاته المقدسة شوب تغير وصفة انتقال
من صفة الى صفة لم يكن في تلك المرتبة تجدد اصلا فضلا
عن اتصال التجدد واستمراره تقدم وتاخر فما قرروا من انه لو كان
الزمان حادثا لتقدم عدمه على وجوده تقدما لا يجتمع المتقدم
مع المتاخر وليس تقدما بالعلية ولا بالطبع ولا بالشرف ولا
بالرتبة الحسية والعقلية لان شيئا من هذه التقدمات
لا يقتضي عدم اجتماع المتقدم مع المتاخر فهو تقدم زماني
فيلزم ان يكون العدم في زمان سابق فيلزم وجود الزمان
حين فرض عدمه هف فتقدم الزمان قبل وجوده مع يرد عليه
انه ان اريد بالتقدم الزماني تقدم احد الشيئين بحيث لا
يجتمع احدهما مع الآخر ونصطلح على ان يسمى هذا التقدم
بالتقدم الزماني فلا نم انما يتحقق هذا التقدم في الزمان
المتقدم والمتاخر في الزمان المتاخر اذ ذلك جزاف ولا
مبين ولم يثبت ان مثل هذا التقدم انما يكون بسبب الزمان

ولم يعلم وجود الزمان بمثل هذه المقدمات بل انما علم وجود
بانضمام التجدد واستمرار النقص لا بنفس تقدم شيء على آخر
وان اريد به كون الشيئين بحيث يكون احدهما في الزمان
السابق والآخر في الزمان اللاحق فلا نم ان تقدم العدم
على الوجود تقدم زماني بهذا المعنى ابدا في كل حادث
اذ لا يظهر انحصار التقدم في الاقسام الخمسة المذكورة ولو ثبت
بالتقدم الزماني هذا المعنى لا يحسب العقل ولا يحسب
الاستقرار وبالجملة ما اعتقدوه من انه يلزم من فرض
عدم الزمان قبله او بعده وجود الزمان لعله من احكام
الوهم فان الوهم لما علية الزمان ويتجدد عليه العوارض
دايما وهو محبوس بالزمانيات لا يقدر على ان يتصور عدم
الزمان بالكلية ويزعم انه على تقدير عدم الزمان او
عدم العالم بالكلية يكون في العدم الصرف واللاشيء
البحت وكم الاشياء امر ممتد من الازل الى الابد كما انه
لما استانس الوهم بادراك المحسوسات الداخلة في الجهة
والجسمانيات المحسوسة في الحيز يتصور امر موجود عن الحيز
والحيز والجهة والشكل والمقدار ويتصورات وراء العالم
فضاء لا يتناهى وليس له ان يتصور انتهاء الجهات ولا تجدد
الجسمي والبعد الجسماني الى حد وطرف لا يتجاوز البعد

عن ذلك الحد اصلا وهذا الحكم ايضا من هذا القبيل والا
فليس في العدم الصرف امتداد وتجدد اتصال وتقدير وزيادة
ونقصان ولا قبلية ولا بعدية انما ذلك من احكام الوهم حيث
يزعم ان معنى الازل امتداد لا ابتداء له في جانب الماضي وان الابد
امتداد لا انتهاء له وليس كذلك فتامل ولا تدع حسن التدبر
فان قلت لا شك ان عدم الحادث متقدم على وجوده ولا شك
ان معنى العدم بعينه ليس نفس تقدمه على الوجود ولا تصوره ملزوم
لتصور التقدم وليس المتقدم في الواقع ملزوما للتقدم على الوجود
لانه يكون بعده ايضا فتقدمه لمقارنة امر آخر وهو الزمان فلو كان
الزمان حادثا كان عدمه قبل وجوده لمقارنته لزمان متقدم ولزم
وجود الزمان حين فرض عدمه قال الشيخ في الاشارات الحادث
بعد ما لم يكن قبل لم يكن فيه ليس كقبلية الواحد على الاثنين بل
قبلية قبل لا تثبت مع البعد ومثل هذا فيه ايضا تجدد بعدية بعد قبلية
باطلة وليس تلك القبلية هي نفس العدم وقد يكون العدم بعد ولا ذات
الفاعل وقد يكون قبل ومع وبعد فهي شيء آخر لا يزال فيه تجدد
تصرم على الاتصال وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذي يوازي
الحركات وفي المقادير يلزم بالفعل غير منقسمات وقال الشارح
في توضيحه من الجائز ان نفرض متحركا يقطع مسافة يكون حدوث
هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون بين ابتداء حركته وبين

حدوث الحادث قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة مطابقة
المسافة والحركة انتهى قلت يجوز ان يكون وجود الحادث
موقوفا على عدمه السابق ولا يجوز للفاعل ايجاده الا بشرط سبقه
بمعنى العدم او تعلق ارادة الفاعل بايجاده وعدمه السابق وكان
العدم علة الوجود فلو يجب ان يكون تقدم العدم على الوجود
لمقارنة الزمان كما وجب ان يكون تقدم بعض الحوادث على بعض
بسبب الزمان كتقدم آدم على موسى وما ذكره الشيخ بقوله ومثل
هذا يفترض تجدد ممنوع مقدوح غير بين ولا مبين وما اشار
اليه الشارح بقوله من الجائز ان يفرض متحرك الخ لا نسلم لان في
من شر انعدام العالم بجملته واستهلاكه في الفناء المحض واللاشيء
الصرف لا يكون هناك متغير اصلا ولا يكون قبل ولا بعد ولا
تقدم ولا تأخر بوجه من الوجوه فرض الحركة مع هذا الفناء
والانعدام مجرد وهم وتخيل   في امر الآن وختم
الكلام في حقيقة الزمان قد يظهر من اقوال الحكماء ولعل الناس
في اول الامر ان الزمان الموجود عينا امر متصل متجدد يحدث
شيئا فشيئا وكذا افراد المقولة التي يقع الحركة فيها ولما ورد
على ظاهره اشكال وهو ان الزمان والحركة كل منهما يقبل
القسمة لا الى نهاية فالآنات المفروضة في الزمان غير متناهية
وكذا افراد المقولة التي يقع الحركة فيها يمكن تخرج جميعها

في الفعل مع انه يلزم منه انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين ولو
الى ان تلك الآنات او افراد المقولة اما يخرج جميعها الى الفعل
بالاتصال لا بالانفصال فيلزم حصول امر متصل يقبل القسمة
لا الى نهاية ولا محذور فيه انما المحذور انحصار امور غير متناهية
منفصلة بعضها عن بعض بين الحاصرين ويرد عليه ان اتصال
الآنات واتصال الآن بالزمان غير موجه وكذا اتصال الافراد
المقولة لان في مرتبة وجود كل آن ما سبق من الزمان قد انعدم وما
استقبل لم يوجد واتصال الموجود بما لم يوجد غير معقول وكذا
في افراد المقولة فلضعف هذا ذهب الشيخ في الحركة الى ان المتحرك
من المبدأ الى المنتهى فرد واحد من المقولة التي يتحرك فيها هو باق
بذاته ويتوارد عليه النسب والاضافات الاعتبارية بتبدلها وهو
الفرد السيال لتلك المقولة مثلا المتحرك في الاين ليس يجب ان يكون
له الكون في كل ما بينا لكونه في حد آخر لذاته والاينيات
الاون ويكون له الاين في كل آن منفصلا عما سبق وعما
عما لحق من الاون فيتوارد على المتحرك اون غير متناهية محصورة
بين الحاصرين بل هو بحيث يكون له اين واحد هو التوسط بين
الاون وهو باق يتوارد عليه النسب والاضافات الى حدود
المسافة فالاضافات [illegible] الاون المفروضة للمتحرك بحسب الحدود
المفروضة في المسافة ومع قطع النظر عن خصوصية الاضافات

فلا يكون للمتحرك الا التوسط العرفي والآن السيال الذي
هو باق بذاته غير باق باضافاته هذا تحقيق كلام الشيخ ومحصل
مقالته الذي نقلنا عنه في مبادي بحث الحركة وما اوردنا عليه
فانما هو بحسب الجليل من النظر على ما هو داب التعليم حيث يرتقي
من الجدل الى البرهان واما في الزمان فقد ما قال الشيخ الى من اهد
الامر كما اشار اليه فيما نقلنا عنه بقوله فهذا الآن الذي كلمنا فيه
هو الآن المحفوف الى آخر ما ذكره وحاصله ان الموجود من الزمان
امر بسيط شخصي باق بذاته سيال بحسب اضافاته فبسيلانه يرتسم
في الخيال امر ممتد يتقدر به الحركات ويعبر عنه بالسنين والشهور
والايام وهو الذي يعبر عنه السنة المتأخرين بالآن السيال
وهذا التحقيق وان كان تحقيقا دقيقا انيقا كشف قناع الخفا
عن مخفيات اسرار الحكمة لكن اقول هو محل المناقشة
والجدل بوجوه الاول ان التزام ان للفلك وضعا معينا باقيا
بذاته من الازل الى الابد هو بعينه كل وضع من الاوضاع ثم
يصير وضعا آخر امر وراء طور العقل وكيف يعتقد ان وضع
الفلك بحيث يكون البروج الجنوبية فوق الارض في تلك الآن
ولا يكون بينهما تمايز الا بالاضافة الثاني ان المتحرك الكمي
لو فرض ان مقدار آخر اعظم من المقدار السابق اذا كانت
الحركة تخلخلا او نموا واصغر منه اذا كانت تكاثفا او ذبولا وكيف

يقول احد ان المقدار الاعظم بعينه هو المقدار الاصغر والمقدار
الذي كان اعظم يصير بعينه المقدار الاصغر مع ان تفاوت
المقادير بالعظم والصغر بل المقادير بنفس العظم والصغر الثالث
ان الزمان انما يعلم باتصال المتجدد وبان الزمان متجدد لذاته
فان الحركة لما كانت متجددة ولم يكن تجددها لذاتها علم
ان هناك امرا متجددا لذاته هو الزمان فما ثبت انه زمان يجب
ان يكون متجددا لذاته فلو كان الموجود من الزمان هو الآن
ويكون ذلك الآن باقيا بذاته ويتجدد عليه الاضافات لم
يكن الزمان متجددا لذاته ولم يكن لاثبات الزمان فائدة ولم
لم يثبت ان الحركة مغايرة للزمان اذ لاحد ان يقول لم لا يجوز ان
يكون الامر الباقي هو الحركة وهي سيالة تتجدد عليها النسب
والاضافات التي يرتسم منها في الوهم امر متصل قابل للقسمة
على ما ذهب اليه المتكلمون فما ذكروه لا يرتفع به [illegible]
الشكوك عن عرصة الخواطر ولا يشفي العليل ولا يسقي الغليل
الا بقدر قليل كما لا يخفى على الناظر الجليل فلا علي ان اشمر
ذيل الجهد عن ساق الجد فاقول ومنه التوفيق مهد لك مقدمة
اولها ان الاعراض ليس جميعها بحيث يكون لها ذوات مباينة
لذوات محالها بحسب الوجود العيني فان ما يطلق عليه لفظ الحال
ثلاثة اقسام احدها ان يكون لها ذات مغايرة لذات المحل كالضوء

واللون وثانيهما ان يتعين شيء من المحل بان يكون ذات الحال
حتى كان بحسب هذا التعليل حال ومحل ومع قطع النظر عن
التعيين المذكور يكون هناك شيء واحد كالسطح فانه اذا عين
طاهر الجسم بمماسة او اشارة او غيرهما كان هناك عارض هو
السطح ومعروض هو الجسم واذا زال التعيين المذكور يكون
هناك شيء واحد غير مشتمل على عارض ومعروض وثانيهما
ان لا يكون للحال ذات موجود اصلا ولكن لما صدق المشتق
منه على المحل مواطاة اعتبر حلوله فيه كالابوة والبنوة فانه
ليس لشيء منهما ذات موجودة قائمة بالاب او الابن لكن لما
صدق الاب مثلا على زيد مواطاة اعتبر الابوة حالة فيه و
تفصيله ان الصفات الاضافية والنسبية ليست موجودة
في الخارج والا لزم التسلسل كما قرر في موضعه مع ان تحدان
للموصوفات اتصافها بها بحسب الخارج وفي الخارج موصوف
موصوف بالابوة والسماء في الخارج موصوف بالفوقية
والارض بالتحتية فذهب بعضهم الى ان اتصاف شيء بشيء
في الخارج لا يقتضي وجود الصفة فيه فان الاتصاف الخارجي
قسمان احدهما ان يكون في الخارج صفة موجودة قائمة بموصوف
موجود كالجسم والبياض او الضوء على مذهب الجمهور وثانيهما ان
يكون الموجود في الخارج هو الموصوف فقط لكن وجد الموصوف

على وجه يمكن للعقل انتزاع الصفة عنه ويجدانها صفة لهذا الموصوف
كزيد العمى ليس قايما به في الخارج لانتفائه ولكن وجود زيد في
الخارج على وجه يمكن للعقل انتزاع العمى منه ويقال له في القسم الاول
ان الخارج ظرف وجود الاتصاف وفي القسم الثاني ان الخارج ظرف
نفس الاتصاف وهذا بحسب الظاهر تام لان الاتصاف نسبة بين
الموصوف والصفة وتحقق النسبة يقتضي تحقق المنتسبين فاذا لم توجد في
الخارج كيف يكون بينهما اتصاف في الخارج فان قلت ليس معنى
الاتصاف الخارجي الا ان معناه ان وجود الموصوف في الخارج على وجه
يمكن للعقل انتزاعها منه وذلك لا يقتضي وجود الصفة قلت هذه الصفة
اما ان يكون موجودة في موصوفها اولا فعلى الثاني لا يكون هناك
اتصاف الا بحسب الاصطلاح وعلى الاول فوجودها اما في
الخارج فهي موجودة فيه او في الذهن فهذا الاتصاف ذهني لا
خارجي والمعروض خلافه على ان العمى مثلا لا يقوم بزيد في الذهن
ولا الفوقية بالسماء والتحتية بالارض ولهذا ذهب بعض المحققين
الى انه ليس في الصفات الاعتبارية اتصاف الذات بالمبادي
اصلا وفيه تحقيق مع العمى وانا اقول كل من المذهبين صحيح المال وهما
متفقان حقيقة مختلفان لفظا وتحقيقه انه ليس للمشتقات الاعتبارية
كالاب والابن والاعمى مبادي قائمة بموصوفاتها قيام البياض
بالجسم لا عينا ولا ذهنا ولا ينتزع الذهن من موصوفاتها امرا هو

الصفات اذ ليس في الخارج صفة الموصوف لا يكون قائمة بها الا

لكن لها مصادر نسبية كالفوقية والتحتية اى كون الشئ تحتا

وحقيقة هذا المصدر ومؤداه ليس الا اتحاد الشئ بالمشتق

فبحسب الحقيقة لا فرق بين الفوقية وبين قولنا فوقية السماء الا

هو بعينه معنى قولنا ان السماء فوق الارض فالسماء لها ذات

وصفة متحدة بها هى معنى الفوق فاذا اريد التعبير عن ذات السماء

من هذه الحيثية يقال لها انها فوق واذا اريد التعبير عن الصفة

من حيث انها صفة السماء وانها متحدة بها يعبر عنها بالفوقية

وان السماء فوق بان المفهوم اذا عرفت ذلك علمت انه لا فرق

بين قولنا الفوق صفة للسماء وان السماء فوق فمعنى اضافة السماء

بالفوقية اتحادها بالفوق لا غير وهذا تحقيق كاشف مشبع مسبع

لا غبار فيه ويمكن تطبيقه بكل من المذهبين المذكورين

فاحفظه ثانيها انه لا يجب ان يكون كل مفهوم موصوفا بنفسه

مندرجا تحت نفسه ولا يلزم ان يترتب عليه اثر الموصوف كالجزئي

مثلا فان الموصوف به تمتنع اشتراكه بين كثيرين من حيث انه

جزئي ومفهوم الجزئي مشترك بين كثيرين وكالكثرة فان الموصوف

به من حيث هو كذا امور متكثرة منفصلة وليس صفة

الكثرة صفات كثيرة وكالمجهول فان الموصوف به من حيث

انه مجهول ليس معلوما ومفهومه معلوم وامثال ذلك

من ان يحصى ثالثها ان المقولات التى يقع فيها الحكم على

المتقين ثلثة كالكم والاين والوضع ولم يقم برهان على ان هذه

المقولات اعراض موجودة منفصلة عن ذوات موضوعاتها بحسب

الوجود بل الظاهر انها من القسم الثالث بحيث يكون هذه الاعراض

غير المشتقات منها مغايرة لها باعتبار ما فان الجسم الموجود بحسب الوجود

ذراع لانه موجود وقدر الذراع مغاير له فانهم يرون الا انه يصح

يقال هذا الخشب ذراع بالجملة المتعارف فالظاهر انهما حقيقة

هى الخشب ولها صفة متحدة معها وجودا لا مفهوما هى قدر الذراع

فاذا اعتبرت هذه الصفة فرطا لا شئ معراة عن الموصوف كانت

عرضا وان اعتبرت لا بشرط شئ كانت محمولة عليه او يقال ان كون

كون الخشب ذراعا وبالجملة لا يظهر عند العقل امر آخر سوى الخشب

ومعنى الذراع المتحد معه وكونه ذراعا والاين هو كون الجسم

فى المكان فالموجود هو الجسم المتحد بمعنى المتمكن فاذا لاحظ العقل

اتحادهما عبر عنه بالاين فمصداق الاين هو معنى المتمكن المتحد مع

الجسم بحسب الوجود وقس عليه الوضع وبالجملة فالظاهر ان وجود

هذه المقولات المتحد مع الجسم بحسب الوجود وقس عليه الوضع

وبالجملة فالظاهر ان وجود هذه المقولات ليس مغايرا للوجود

محالها والتغاير بينهما من حيث المفهوم والمعنى اذا تمهد لك

هذه المقدمات فلنشر الآن اشارة حقيقة الى ما يسنح لذهنى الكليل

الكبيرة المهوية قولنا ان الجسم اذا تحرك في مقولة فلا يتوارد عليه بل
افراد المقولة بمعنى ان يقوم به فرد من المقولة بما خارجيا و يرد
عنه ذلك الفرد و يقوم فرد آخر بل الجسم يبقى من حيث ذاته و وجوده
نفسه ولا يبقى من حيث الصفة مثلا الجسم المتحرك في الاين يبقى
ذاته من حيث انه جسم من مبدأ المسافة الى منتهاها ولا يبقى من حيث
انه متمكن و يتبدل تمكنه في كل آن فهو في كل آن متحد
مع المتمكن لا على نحو اتحاده معه قبل ذلك الآن و بعده في كل
آن ممكن آخر و الجسم المتحرك في الكم يبقى ذاته نفسه و وجوده
ولا يبقى من حيث انه متعدد و متكمم فهو في كل آن متعدد آخر
لا بالتعدد السابق ولا بالتعدد اللاحق فانا في فان الجسم و للتبدل
المتحد و صفة المتمكن او المتكمم وليس للمتمكن او المتكمم وجود آخر
و ذات اخرى سوى ذات الجسم و وجوده اذا عرفت ذلك عرفت
اندفاع ما قيل ان المتحرك يتوارد عليه من اول المسافة الى
آخرها افراد غير متناهية من المقولة التي يتحرك فيها فيلزم انحصار
ما لا يتناهى بين الحاصرين و وجه الدفع انه لا يتبدل على المتحرك
ذوات لافراد المقولة لان ذات فرد المقولة عند المحققين الا نفس
نفس ذات الجسم وهو باق بعينه فليس هناك امور موجودة منفصلة
عن ان يكون غير متناهية بل الجسم الباقي بذاته متحدد من حيث انه
متمكن ففي كل آن نعم متمكن غير المتمكن الذي قبله و الذي بعده

و يندفع الايراد الآخر ايضا وهو ان المراد المقولة لما لم يكن
موجوده معا فهي مرتبة وجود كل فرد من المقولة يكون ما مضى
منه قد انعدم و ما استقبل لم يوجد فلم يكن وجوده بالاتصال
لامتناع اتصال الموجود بالمعدوم فوجود كل فرد انما يكون
بانفصاله عما سبقه و عما لحقه فافراد المقولة منفصلة متمايزة
مستقلة بالوجود فالحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى و كذا المسافة
و وجه الدفع ان الاتصال بحسب الوجود انما يكون بين جزئين
متباينين لا بين الشيء و نفسه وهو ظ و فيما نحن فيه ليس للمقولة
افراد متباينة بحسب الذات و من حيث الوجود بل هناك ذات
واحدة هي ذات الجسم يعتبر في ان معين فرد آخر من المقولة و
بالجملة يعتبر في كل آن فردا من المقولة لا على النحو الذي صار
فرده قبل و بعد فلا يتصور هناك اتصال ولا انفصال بين
افراد المقولة نعم يحصل في الوهم من اتحاد المتحرك في كل آن
بفرد آخر من المقولة امر ممتد متصل لان الوهم ماخذ الصفة
مجردة عن موصوفها و الحكم بان الحركة امر ممتد متصل
قابل للقسمة لا الى نهاية انما هو على هذا الامر الممتد الموهوم و
بالحركة بمعنى القطع و اما الحركة الموجودة فهي التوسط بين افراد
المقولة اي كونه بحيث يتحد في كل آن مع فرد آخر و صفة اخرى
فهذه التوسط باق لذاته من حيث انه توسط و يتجدد من حيث

تبدل الصفات بل على التحرك تجدد الا ان الذاته والتجدد ذاته
باق من حيث انه تجدد لكنه اذا اعتبر عروضه للتوسط المذكور
واعتبر التوسط من حيث انه مفروض للتجدد يلزم ان لا يبقى
التوسط من حيث انه تجدد بل يتبدل في كل ان ولا يلزم
ان يتجدد التجدد لما مر في ان المقدمات الممهدة فالزمان اذا
اعتبر في حد نفسه كان نفس التجدد وهو من حيث هو ذاته وباعتبار
انه معنى التجدد لا يتغير ولا يتبدل اذ لا ينقلب التجدد تجددا
آخر وهذا امر موجود في الخارج واذا اعتبر عروضه للتوسط
بل اتحاده معه على ما سلف في المقدمة الاولى يحصل في
الوهم امر ممتد منقسم حسب انقسام المسافة والحركة يحصل
في الحركة متقدم ومتاخر وانما له الحركة اذ كما ان
افراد المقولة ليس لها ذوات متمايزة بل هي عين محلها اذ لا
وجود مغايرة لها باعتبار عقلي كذلك الزمان اي
التجدد المذكور ليس لها وجود منفصل عن الحركة وذات
واحدة توسط باعتبار متجدد باعتبار فاذا اعتبر معنى
التوسط حصل الحركة وان اعتبر معنى التجدد من حيث
هو تجدد فقط حصل الزمان فتدبر **الحديقة الثالثة في
الفلكيات** فيما يتعلق بالاجسام العلوية والجسم المحيط
بالاجسام والابعاد وكيفية وضع العالم الجسماني وفيها

روضات **الروضة الاولى** في اثبات تحدد وجود العالم الجسماني
وتحدد بجهاته استقر رأي الحكماء والمحققين على ان العالم
الجسماني كرة واحدة محتوية على الافلاك والعناصر البسيطة
يحيط بعضها ببعض ما عدا الارض منه كاحاطة كرة الماء بكرة الارض
او تامة وعلى المركبات وانه لا فوق لبعض المحيط لهذه الكرة
ولا تحتانية ليس بعض اجزائه فوقا بالنسبة الى بعض بل انما تحدد
الفوق بالنسبة الى ما سواه وهو كرة فان كل سمت كان
مركزه اليه فوقه وبالعكس تحتي وتشوش في تقرير محجة
عبارات المتاخرين بحيث لا يشفي العليل ولا يسقي الغليل
فلينقل ولا ما قرروه ونعتقد بما هو المحصول وهو الهادي
فنقول محصل ما قالوا ان المراد بالجهة منتهى الاشارة
الحسية وهي موجودة والا لما طلبها المتحرك وذات وضع
والا لما قبلت الاشارة الحسية وغير منقسمة في جهة الامتداد
والا لم يكن تمامها جهة ضرورة ان الجزء القريب منها لا دخل لها
في الانتهاء وبعد ذلك ان الجهات غير متناهية لما بينا ان الجسم
يقبل القسمة لا الى نهاية فيمكن ان يخرج منه خطوط غير متناهية
ذاهبة كل منها الى جهة اخرى والمشهور منها ستة
اما لاعتبار جهات الانسان من قامته وجنبيه وظهره
وبطنه واما باعتبار الابعاد الثلثة المتقاطعة على قوايم المقوم

في الجسم اذ لكل خط جهتان واثنان منها متميزتان بالطبع وهما
الفوق والتحت دون الباقية لها فانه لو دار احد حول نفسه تبدل
في كل آن يمينه ويساره وقدامه وخلفه دون الاولين
فان القايم اذا صار منكوسا لم يصر جهة تحته فوقا وبالعكس
فاستدعى تمايزها تحددا لها فتحددها اما في ملأ غير متناه
يكون بعض منه فوقا وبعض تحتا وهو غير جائز لعدم تمايزها حينئذ
بالطبع كتمايز الجهتين او ملأ متناه فاما ان يكون بجسم واحد
يكون طرف منه فوقا وطرف منه تحتا مثل ان يكون اسطوانة
يكون احدى قاعدتيه جهة الفوق ومنتهى الامتداد الفوقاني
والاخرى جهة التحت ومنتهى الامتداد التحتاني او بجسمين
متباينين غير محيط احدهما وعلى كل تقدير لا يتحدد الجهتان
لان احدى الجهتين يجب ان يكون على نهاية البعد من الجهة
الاخرى بحيث لا يتصور ابعد منه واذا لم يكن احد الجهتين
محيطا بالاخرى لا يكون احديهما على نهاية البعد من الاخرى
بحسب التوهم لان البعد من احديهما عن الاخرى يتناهى الى
اين فبقي ان يكون التحدد اما بجسم واحد كري يكون تحدده
لاحدى الجهتين بالمحيط وللاخرى بالمركز او بجسمين
كريين احدهما محيط بالاخر يتحدد ان الجهتين كذلك ولا
يخفى انه يكون المحاط حشوا وداخلا في الجهة بالعرض فالمحدد

بالذات

بالذات ليس الا جسم كري ليس فوقه خلاء وملاء والاخرى بمركزه
وفيه انظار من وجوه الاول انه لا يلزم ان يكون مطلب الحركة
موجودة اما اولا فلان المتحرك في الكيف والكم يطلب كيفية لا في
من حيث وقوع الحركة فيها مع عدم وجود منتهى الحركة الا
بعد تمامها ويجوز ان لا يتم الحركة فلم يوجد مقصدها اصلا واما
ثانيا فلان المتحرك في الاين انما يطلب الاين والحصول في المكان
وهو على التحقيق السطح المحوي من الجسم الحاوي وهو كثيرا ما
لا يوجد الا بعد حصول المتحرك فيه فاذن فهم ما قيل في الجواب من ان
المراد ان الجهة مقصد المتحرك بالقرب منها او الحصول فيها
يوجب وجودها الثاني ان جهة التحت عندكم هي المركز وهو ليس
بموجود لانه نقطة مفروضة في وسط جسم متصل والنقاط المفروضة
في اوساط المتصلات غير متناهية فاما ان يوجد جميعها فيلزم
التسلسل وانحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين او بعضها فيلزم الترجيح
بلا مرجح الثالث ان المتحرك ولا يطلب الجهة بمعنى منتهى الاشارة
بل انما يطلب مكانه الطبيعي لو كان حركته طبيعية او مكانا يعني ميله
فيه اذا كانت قسرية او ما عينه الارادة اذا كانت ارادية بعدم
بيان الدليل الرابع انا لا نسلم ان الجهة بالمعنى المذكور يصلح لاشارة
الحسية بل الحكم بقبولها لا نهاية للاشارة الحسية اصلا لا
يقال الابعاد متناهية لا اشارات لانا نقول هذا مسلك آخر دال على

وجود الجهة وكونها ذات وضع لا كلام لنا عليه الخامس انما
استدل به على اثبات جهتي الفوق والتحت بقوله فان القائم
انما صار الخ لنا يدل على انهما لا يتبدلان لان مكمل القائم لا على انهما
لا يتبدلان اصلا لم لا يجوز ان يتبدلا بسبب آخر السادس ان
ما فرعوه على تمايزهما من ان تمايزهما بالطبع يستدعي تحددهما
ع اذ هو غير بين ولا مبين السابع في قولهم لعدم تمايزهما عنه
بالطبع الخ وتقريره انكم قلتم ان السمت الواقع بين المركز و
المحيط ذاهبا الى فوق باعتبار انما اذا ابتدأ من المركز وتحت
باعتبار اي اذا ابتدأ من المحيط مع بقائها في الحالين بعينها
فلم لا يجوز ان يكون ملا متشابها يكون بعض منه جهة
الفوق وبعض منه جهة التحت فان قلت هذا السمت
ليس جهة الفوق انما هي السطح المحدب من المحدد وجهة
التحت هي النقطة المركزية وهما متمايزان بالحقيقة قلت
اذا اعتبر خط خارجا من المركز الى المحيط يفرض فيه
الجهتان مع اتحاد طرفيه في الحقيقة لكونهما نقطتين
فظهر ان حقيقة ان اختلاف حقيقة السطح والنقطة لا
دخل له في المقصود الثامن ان مدار الاستدلال على انه
يجب ان يكون احد الجهتين على نهاية البعد من الاخرى
وهو غير بين ولا مبين التاسع انه ان اريد به ان يكون

على نهاية البعد بحيث لا يتصور بعد ابعد منه فذلك غير متحقق
فيما بين المركز والمحيط لانه يتصور خط اطول من قطر الفلك
المحدد فلا يكون سطحه على نهاية البعد من المركز وان اريد به
ان لا يوجد بالفعل بعد ابعد منه فلا يبطل الاستدلال بالاحتمال
الثاني والثالث لانه لو كان المحدد بجسم واحد محيط بالعالم لا
طرا بحيث يكون طرف منه جهة الفوق والآخر جهة التحت لا يوجد
بالفعل بعد ابعد من البعد الذي بينهما وان امكن بحسب التوهم هذه
شيء من شبهات ووساوس هي غشاوة الافهام واكثر الاذهان
عن ادراك كنه هذا البحث المعضل والباحثون تحملوا في التخلص
عن شيء منها فلم يأتوا بما يجديهم لا قليلا واما انا فاعيد البحث من
اوله على حسب ما وجده ذوقي فحدسي به مدركا من اعوج الى
الاول احد من السابقين وكلمات السالفين فاقول وبالله ومنه
التوفيق لا اريد بالجهة ما اراده به منتهى الاشارة الحسية او
منتهى الامتداد لما فيه من التشويش بل اريد بالجهات السموت الآخذة
من اطراف الشيء والجهة موجودة اي ليست معدومة صرفة اذ لو
كانت الجهة معدومة صرفة بحسب الخارج لما امتاز جهة الفوق
عن جهة التحت بحسب نفس الامر ولا اليمين عن الشمال ولا جهة
القدام عن جهة الخلف لانه على تقدير ان يكون الجهة معدومة
صرفة كان الجهة من مخترعات العقل ومبدعات الوهم من غير ان يكون

لها امتيازا في الوجود وما دونه بحسب الواقع لكنا نعلم ضرورة حينئذ ان
الجهات بعضها عن بعض امتيازا بحسب الواقع وفي نفس الامر فهي
موجودة بوجه ما غاية الامر ان وجود الجهة بمعنى السمت لا يتعلق
بان يكون هناك شيء لاي جسم فقد يكون هواء وقد يكون ترابا وقد يكون
ماء الى غير ذلك ويقولون جهة الفوق والتحت من بين هذه الجهات
لهما امتياز طبيعي بمعنى ان تعين السمت التحتي لكونه تحتا ليس بحسب
اوضاع الاجسام ذوي الجهات وكذا السمت الفوقي وذلك
لان الاجسام الثقيلة كالاحجار تتحرك بطباعها في السمت التحتي
من حيث انها ذاهبة الى التحت والاجسام الخفيفة تتحرك بطباعها
في السمت الفوقي من حيث ذهابها الى جانب الفوق وليس
وجودهما بان يمتد سمتان مختلفان احدهما جهة الفوق
والاخرى جهة التحت لاتحاد الامتداد الذي يفرض فيه السمت
الفوقي ويفرض فيه السمت التحتي فان الحركة من الراس الى
القدم حركة الى التحت ومن القدم الى الراس حركة الى الفوق
مع وحدة الامتداد وليس نفس وجودهما بان يمتد امتداد
واحد الى غير النهاية ويكون السمت الاخذ من جانب منه الى جانب
آخر جهة الفوق وعكسه جهة التحت لان الامتداد طبيعة واحدة
فامتياز الاخذ في جانب منه الى جانب آخر عن عكسه بحسب الطبع
بحيث يطلب الجسم بطبعه احدهما دون الآخر بالنظر الى ذلك

الامتداد مع قطع النظر عن وضعه الذي بسبب امر خارج عنه
فان قلت الاجسام انما تطلب امكنتها الطبيعية فان الارض تطلب
مكانها الطبيعي وهو السطح المحوي من كرة الماء المماس للسطح الظاهر
من الارض والماء تطلب مكانه وهو السطح الطبيعي من الهواء والنار
تطلب السطح المقعر من فلك القمر فاختلاف حركاتها لا يقتضي
اختلاف الجهات طبعا بل انما يقتضي اختلاف امكنتها الطبيعية
قلت هذا بناء على ما هو المشهور من ان الاجسام بحركاتها الطبيعية
تطلب امكنتها بالذات والمكان هو السطح الباطن من الجسم
الحاوي وليس الامر كما حسب وظن بل الاجسام بحركاتها انما تطلب
الجهات والاوضاع الحاصلة لها بالنسبة الى الجسم المحدد للجهات
على ما اوضحناه وصححناه فيما تقدم فارجع اليه فظهر انه لا
تمايز الجهات الطبيعية الا بحسب انتهاء الامتداد الى اطراف
ونهايات بها تتعين الجهتان بان يكون امتداد واحد له
طرفان اذا اخذ من احدهما الى جانب الآخر كانت الجهة جهة
التحت فاما ان يقوم الطرفان بجسم واحد او باجسام متعددة
والاول باطل لانه لو قام الطرفان بجسم واحد فيكون الامتداد
الاخذ من طرف منه الى الآخر فوقا وعكسه تحتا كان جزء من
ذلك فوقا بالنسبة الى بعض آخر منه البتة وليس ذلك عن الطبيعة
لان ذلك الجسم متشابه الطبيعة فكيف يقتضي ان يكون بعضا منه

فوقا وبعضها تحتا والا لزم الترجيح بلا مرجح فان قلت كلام في ان
ذلك الجسم متشابه الطبيعة وانما يلزم ذلك لو كان جسما بسيطا
لم لا يجوز ان يكون مركبا من اجسام مختلفة الطبيعة يتعين بعض
اجزائه بان يكون تحت بعض آخر قلت ننقل الكلام الى بسائط
ذلك المركب فانه لا بد ان يكون بعض الاجزاء من كل بسيط من
بسائط تحت بعض آخر وايضا فالبسيط الذي يقوم به طرف جهة
التحت مثلا كان بعض منه فوقا وبعضا منه تحتا فتخصص ذلك
الطرف بان يكون تحتا له دون سائر الاطراف ليس لذاته ولا
لذات الطرف لتشابههما بل انما يكون بسبب محدد آخر خارج
عنه يحدد جهة الفوق والتحت فلا يكون ما فرض محدده محددا
هف والثاني ايضا ممتنع لانه لو كان المحدد باجسام متعددة فاما ان
يحيط بعضها ببعض او لا فعلى الاول يكون المحاط في تحديد
الجهة حشوا وداخلا بالعرض كما مر وعلى الثاني والتحديد
بالجسمين مثلا انما يكون بان يقوم باحدهما نهاية جهة التحت وبالآخر
نهاية جهة الفوق فالجسم التحتاني يتعين طرف منه بان يكون تحتا و [illegible]
عن ذاته لتشابه طبيعته بالنسبة الى جميع الاطراف والاجزاء فكيف يكون
بعضه تحتا وبعض منه فوقا بالنظر الى نفس حقيقة ذلك الجسم بل انما
يكون احدهما فوقا والآخر تحتا بسبب محدد خارج عنهما هف
وقس عليه الجسم الفوقاني فالمحدد انما يكون بجسم واحد محيط

حيث سطحه الحاوي له بان يكون جهة الفوق ومركزه بان يكون
جهة التحت فهذه النقطة موجودة ولا بد لتعينهما من بين سائر النقط
قلت ان اريد بالمحدد للجهة فاعلها فلا نسلم انه لا بد ان يكون
جسما او جسمانيا لجواز ان يكون مفارقا وان اريد به قابلها المحدد
الجهتين الطبيعيين لا يكون واحدا ضرورة ان المركز لا يقوم بالجسم
المحيط قلت المراد بالمحدد ما به يتعين وضع الجهتين فلا بد
ان يكون امرا جسمانيا هذا غاية ما تفرد عندي واكتشف لي في
تنقيح هذا البحث المشوش وتفصيل هذا المقصد المجمل وبقي فيه
الجانب تقدم لما قرر الحكماء وجوب وجود جسم محدد للجهات حكموا
بانه يجب ان يكون ذلك الجسم محيطا على الاطلاق متقدما على
الاجسام ذوات الجهة والحركات المستقيمة من حيث انها ذوات
الجهة اقول نعلم اذا ارسلنا الحجر من اي موضع كان خارجا عن
الارض مخلى لطبعه فانه يتحرك الى التحت فالجسم المحدد للجهات لو
كان محيطا لجميع الاجسام لم يكن جهة خارجة عنه اصلا اذ لم يكن ملا
خارجا ولا خلاء بل لا يكون له خارج اصلا ولا يتصور له الخارج و
ان لم يكن محيطا مطلقا بل كان محاطا بجسم آخر فاذا توهمنا الحجر
مرسلا من حشو الجسم المحيط مخلى بطبعه فيتحرك نحو المركز
لحركته الى جانب التحت مطلقا فيتحدد الجهة خارجا عما فرض
محددا للجهات فلم يكن المفروض محددا ايضا الا بالعرض هف

فالجسم المحدد للجهات محيط بجميع الاجسام لا يحيط به شيء
اصلا فلا يمكن ان يتحرك الحركة الاينية لانها انما يكون الى جهة
خارجة عن الجسم المتحرك ولا جهة خارجة عن الجسم المحدد
اما اولا فلانه ليس له خارج واما ثانيا فلو تحرك لما كان محددا للجهات
فالامر كما قلنا لا يتحدد الجهة خارجة عنه وفيه نظر

الروضة الثانية

في نبذ من احوال الجسم المحدد للجهات وفيه مناظر

المنظر الاول

في بساطته واستدارته يطلق البسيط ويراد
معان الاول ما لا جزء له اصلا لا وجودا ولا فرضا كالباري
عز اسمه والثاني ما لا يكون له جزء بالفعل كالمقادير والاجسام
المتصلة على ما هو التحقيق من ان المادة والصورة من الاجزاء
المتحدة بالكل والثالث ما لا يكون اجزاء متباينة الوضع
بالفعل مختلفة الطبيعة وان كان له اجزاء متباينة من حيث الوضع
كالاجسام المتصلة على مذهب المتاخرين والرابع ما لا يكون
اجزاؤه المقدارية مشابهة في الاسم والحد كالماء فان كل جزء منه
ماء والخامس ما يشابه الاجزاء مطلقا لتركبه من العناصر التي
ليس شيء منها بعظم والمراد ببساطة الفلك هو المعنى الثالث
واستدل عليه بانه لو تركب الفلك من مختلفات الطبائع لامكن
عود بسائطه الى احيازها الطبيعية نظرا الى ذات تلك البسائط
فالجهات متحددة قبله لتقدم الجهات على الاجزاء السابقة عليه

لم يكن محددا هف وورد عليه اولا انه لم لا يجوز ان يكون تلك
البسائط حال التركيب حاصلة في احيازها الطبيعية بان يكون تلك
الاحياز متجاورة وحينئذ يصح التركيب بين البسائط من غير احتياج
الى خروج شيء منها عن حيزه الطبيعي حتى يصح عليه الحركة المستقيمة
وثانيا ان اللازم تقدمها عليه او على الاجزاء من حيث انها متحركة
لا من حيث الذات فلا محذور واجيب بانه يلزم ح تحدد الجهات
للاجزاء لا بالاجزاء فلا دخل لها في التحديد فلا يكون الكل ايضا
محددا وفيه تامل واما اولا فلو كان المحدد مثلا من الاجسام
المختلفة الطبيعة فبسائطه اما ان يكون كرة اولا فعلى الاول
يلزم الخلاء بين فرج تلك الكرات وعلى الثاني كانت الاجزاء على
اشكال حاصلة لها بالقسر لان الشكل الطبيعي للجسم البسيط انما هو
الكرة فالاجزاء ليست شاغلة لاحيازها الطبيعية لان طبعها
انما يقتضي ان يشغل حيزا مستديرا فاذا لم يشغله فقد نفي من احيازها
اقدار شغلها جسم آخر والاجزاء التي قد شغلت احياز غيرها بالحركة
القسرية فللاجزاء ميول مستقيمة الى الجهات فالجهات متحددة قبلها
وفيه ايضا نظر اما اولا والتحقيق في هذا المقام ان يقال ان
جميع الادلة المذكورة لاثبات احوال الافلاك انما يجري فيما يحيط
السطح المحيط بجميع الاجسام لا غير على ما سيظهر وليس الحكم في
ما سواه من الاجسام العلوية والاجرام الفلكية بدلائل القوم

واما رابعهم فسبيل بل الاحكام الاتية مقصودة على الجسم المحدد
لا جميعا ايضا بل بحفظه السطح بوجه معقول انه بسيط اذ لو
وكان ذلك القدر من الجسم من الاجسام المختلفة الطبيعة فيكون
سطحه الظاهر مركبا من سطوح الاجزاء المختلفة فتلك الاجزاء ليست
كرية والا لزم الخلاء بين فرجها مع انا بينا ليس خارج سطح الفلك
خلا فهي غير كرية فلها بطبعها ميول الى العود الى اشكالها
الطبيعية وهو انما يمكن بالحركات المستقيمة الاينية للاجزاء من
سمت الى سمت فيجب ان يكون خارج الفلك سموت مصورة
للحركة فيها حتى يعود الى اشكالها الطبيعية الكروية وان
يشغل جميع احيازها لكنا بينا انه ليس خارج الفلك خلاء ولا
ملاء ولا امتداد ولا جهة بل ليس له خارج اصلا اذ فرض
الخارج والداخل انما يكون في جوهر قام فيه انه متناه في الدلايل
وانتهاها وافقها بقواعد الفن واذا ثبت ان المحدد بسيط وجب ان
يكون مستديرا لان الشكل الطبيعي للبسيط انما هو الشكل المستدير
فلو لم يكن المحدد مستديرا كان لا يزال يطبع الى الشكل المستدير
وكان في طباعه قبول الحركة المستقيمة المقتضية لان يكون جهات
وامتدادات وراء المتحرك يتحرك هو فيه وهو في الجسم المحدد محال
قال بها جهل الحاكمات قد ثبت ان المحدد جسم واحد يحدد جهة
القرب بسطحه وجهة البعد بمركزه فيكون في حشوه نقطة تكون

جميع اجزاء المفروضة اليها متشابهة حتى لا يكون بعضها اقرب
بعضها ابعد عنها والا لم يكن النقطة غاية البعد عن المحيط و
بالمستدير لا هذا ويرد عليه انه يجب ان يكون النقطة غاية البعد
يعني انه لا يكون بعد موجود في ذلك السمت التي اخذ البعد فيها
منها لا البعد الموهوم المفروض فالمحصل انه نقول لم لا يجوز ان يكون
مضلعا ويكون فيه نقطة لها بعد عن جميع اجزاء المحدد لا يوجد
في ذلك السمت ابعد من بعدها عن ذلك الجزء وذهب بعض من
الى ان الفلك مركب من الارض والنار فالنار بخفتها يقتضي الحركة
الى فوق والارض بثقلها يقتضي الحركة الى تحت فاذا تعارضت الميلان
حدث منهما حركة مستديرة كما في السكر وابطله الشيخ بانه
لو حدث الاستدارة بالسبب المذكور لوقع ذلك فيما بين جهتي
السفل والعلو لا على الوسط الذي نسبة الى ما اليه الحركة والى
ما عنه واحدة فكانهم ظنوا ان النار التي في جوهر الفلك تقتضي الصعود
والميل الى سمت العلو مطلقا لا الى حد معين وقد عرفت بطلان
ذلك حيث بين انه ما لم يتحدد جهات الحركات لم يتحقق جسم حركة
اصلا **المطلب الثاني** في انه لا يقبل الخرق والالتيام والكون
والفساد لما تقرر عندهم ان الفلك المحدد لا يقبل الحركة المستقيمة
ولا يجوز ان في طباعه الميل المستقيم فرعوا عليه انه يمتنع ان يخرق
ويلتئم لانهما انما يكونان بالحركات المستقيمة للاجزاء نحو الجهات

ولا يتحرك جسم حركة مستقيمة الا اذا تحددت الجهات قبله ولا شى
من الجهة المحددة وقبل الجسم المحدد فالخرق والالتيام عليه ممتنع ويرد
على ان تحديد الجهات ليس بكل جزء من الاجزاء المحدد وليس
كل جزء مدخل فيه بل التحديد انما هو بمحيطه ومركزه فالحركة المستقيمة
التى بها يتحرك محيط المحدد او مركزه ممتنع على ما مر من دواعيهم واما
ان يعرض حركة الاجزاء من غيران يلتيم سطحه والا يتحرك فلم تثبت
امتناع الخرق والالتيام اذا كانا يحدثا او حين من الحركة ثم لما ادعوا
انه لا يجوز ان يكون بحيز واحد جسمان مختلفان طبعا يطلبه كل منهما
بطبعه بنوا على ذلك ان المحدد لا يقبل الكون والفساد لان الكون
والفساد انما يتحقق بان تبطل عن المادة صورة نوعية وتحدث
صورة نوعية اخرى مخالفة لها فى الطبيعة والنوع فهما يختلفان
فى الحيز الطبيعى بناء على ما مهدوه فلو كان الفلك قابلا للكون
والفساد فالصورة الكائنة تطلب حيزا اخر غير ما طلبه الصورة الفاسدة
وذلك انما يكون بالحركة الاينية فالمحدد يقبل الحركة الاينية اما
الصورة الكائنة او بحسب الصورة الفاسدة وهو ممتنع ويرد عليه
ان ما مهدوه من ان الحيز الواحد لا يكون له جسمان طبيعيان فى
حيز الممنوع اذ هو غير بين ولا مبين وبالجملة اذا جعلنا الانصاف
قدوة للفكر الصحيح والانصاف اسوة للبحث لا يظهر هذه
الدعاوى حقيقة ولا تصدقه لا يلهم ثنا بها فضلا عن التعين

وتوهم احدوا لها لا يطيل البحث فيها النظر الثالث الفلك
ليس رطبا ولا يابسا ولا حارا ولا باردا ولا طبيعة خامسة مباينة للعناصر
العناصر لان الرطب ما يقبل الاشكال بسهولة واليابس ما يقبلها
بصعوبة ويفيد الشكل على الفلك ممتنع سواء كان بسهولة او بصعوبة
فهو لا رطب ولا يابس والحار خفيف يتحرك طبعا الى الفوق والبارد
ثقيل يطلب طبعا التحت وهما انما يكونان على الاستقامة
والحركة المستقيمة على الفلك ممتنع فهو لا حار ولا بارد اقول الخفة
هى الميل الى جهة الفوق والثقل هو الميل الى جهة التحت والجسم
لا يوجد فيه الميل الا اذا كان خارجا عن حيزه الطبيعى اذ عند
وصوله اليه لا يكون له ميل على ما مر فالحار لا يكون خفيفا
الا اذا خرج عن حيزه الطبيعى والفلك لا يخرج عن حيزه الطبيعى
وضعه الاصل اصلا على ما ظهر فاذا كان حارا او باردا لا يلزم
ان يكون ثقيلا او خفيفا النظر الرابع الفلك لا يقبل التخلخل
والتكاثف والنمو والذبول والتعدى لان شيئا منها لا يحصل
الا بالحركة المستقيمة الطالبة لجهة من الجهات وهى لا يجوز على
محدد من الجهات اقول هذه الادلة على تقدير تمامها انما يدل
على ان شيئا من المحدد وهو القدر الذى يحفظ السطح المحيط لا يقبل
هذه الاحوال والاثار مع انهم ادعوا ان المحدد بتمامه وساير الافلاك
لا يقبل الروضة الثالثة فى ان الفلك فيه مبدأ ميل مستدير يحصل

ما قاله الفلاسفة منه ان الفلك لما كان نسبة الوضع الذي لكل جزء
منه الى باقي الاجزاء متشابهة فيجوز لكل جزء ان يقبل وضع الاجزاء الاخر
وليس ذلك بالحركة المستقيمة لاستحالتها عليه فانما هو بالحركة
المستديرة فالفلك قابل للحركة المستديرة فحصول هذه الحركة اما عن
طبعه فيه ميل مستدير ولما تقرر ان وجود الحركة بدون الميل محال او عن
القاسر وهو ايضا يستلزم الميل الحاصل في ذات الفلك لامتناع الميل
الخالي من الميل الطبيعي الميل القسري كما مر فالفلك فيه ميل مستدير
اقول وفيه نظر اما اولا فلانه لو تم ما ذكروه لزم جواز الحركة المستقيمة
على الفلك المحدد لان الجزء الفوقاني منه ليس بمحال ان يكون فوقانيا
الى الجزء التحتاني لتشابه طبيعتهما فيجوز ان ينتقل كل منهما الى مكان الجزء
الاخر وما ذلك الا بالحركة المستقيمة في اجزاء الفلك المستلزمة للخرق
وكل منهما ممتنع على الفلك عندهم على ما مر واما ثانيا فلانه ان اريد بالجواز
المذكور حيث قال يجوز لكل جزء الخ الجواز الذاتي فمختار انه جائز لكن يجوز
ان يكون ممتنعا بحسب نفس الامر فهو ممنوع فانه يجوز ان لا يمكن للفلك
قبول الميل اصلا فلا يجوز عليه الانتقال من وضع الى وضع جوازا
بحسب نفس الامر لامتناع عليه واما ثالثا فلانه ان اريد بجواز الانتقال
من وضع الى وضع لتشابه الاجزاء الجواز بالنظر الى الصورة الجسمية
وبالقياس الى جسمية فمسلم انه جائز بالقياس الى جسمية الفلك من حيث
انه فلك وبالنظر الى طبيعته الخاصة فالجواز ممنوع السند انهم يقولون ان

الفلك وان شارك غيره في تمام حقيقته لكن يمتنع ان يوجد مستقلا
بالوجود منفصلا عما سواه كالكل لان الطبيعة الفلكية تمتنع عليها
قبول الانفصال وان جاز ذلك لو قطع النظر الى جسمية الفلك فلذا نقول
ههنا ان الفلك بالنظر الى جسميته يجوز له الانتقال من وضع ويمتنع بالنظر
الى طبيعته واما رابعا فلانه على تسليم يجوز للفلك الحركة الى جميع الجهات
فيلزم ان يكون فيه مبادي ميول غير متناهية الى جهات لا تتناهى و
سيظهر استحالته ثم لا نزاع واهذا الدعوى معارضة بانه لا يقبل الميل
المستقيم اذ ليس في طبعه وهو ينافي ميل مستقيم لان الميل المستدير
موجود في طبعه وهو ينافي الميل المستقيم وفيه ان المنافاة بين الميلين
ممنوع بل يجتمعان كما في الكرة المدحرجة لان الميل المستقيم يقتضي التوجه
الى جهة والمستدير يقتضي صرفه عنها لانا نقول المستدير لا يقتضي التوجه
اليه لانه يقتضي عدم التوجه وبينهما بون بعيد اقول فلانا نقول
الميل المستدير وان لم يقتضي صرف كل الجسم عن تلك الجهة لكنه يقتضي
صرف اجزاء الجسم عن جهة الحركة كما يشهد فلو اجتمع الميلان في جسم
واحد لزم ان يقتضي طبيعة الجسم توجه الاجزاء الى جهة وصرفها عنه
بحسب طبيعته فقط وفيه ما فيه **الروضة الرابعة** فيما يتعلق بحركة الفلك
وفيه لوائح **اللائحة الاولى** فان الفلك متحرك دايما لانا قد بينا
سابقا ان الزمان عرض يحتاج الى محل غير قار يقوم به وهو الحركة
وهي ليست مستقيمة لانها اما ان يكون على سمت واحد فيجب ان

لوجوب تناهي الابعاد او بحركته على سمت ثم يرجع اليه فبينهما زمان
سكون على ما مر فهي حركة مستديرة بحيث يكون اسرع الحركات لما مر
منهم وليس هي الا حركة الجسم المحدد للجهات ولما كان الزمان ازليا ابديا
على ما مر منهم فتلك الحركة ايضا يجب ان تكون ازلية ابدية فكذا محلها
اعني الفلك ولما كان الخلاء محالا وجب تقدم حدوث ذلك الجسم
اما بشخصه او بنوعه ومادته هذا تمام كلامهم ولا يخفى عليك
وهي المقدمات الممهدة والقضايا الممنوعة على ما اشرنا اليه وعلى
ما سقطت به من منع هذه المقدمات الممهدة اللايحة الثامنة
في ان حركة الفلك ارادية لان الحركة منحصر في اقسام ثلثة طبيعية
وقسرية وارادية على ما مر وحركة الفلك ليست طبيعية اما اولا
فلان الحركة لا يكون مطلوبة لذاتها على ما مر بل انما يقتضي التادي
الى الغير فعند حصول الغير يجب انتهاؤها اذ كانت طبيعية لتشابه
افعال الطبيعة وامتناع توارد الارادات عليها لكن لا انتهاء
لحركة الفلك على ما مر منهم فليست حركة طبيعية لزم ان يكون
كل وضع مقصودا بالطبع مهروبا بالطبع وهو محال ويرد عليه انه
لو كان المطلوب بالحركة الطبيعية هو الوضع ثم ما ذكروه لكنه ممنوع لم لا
يجوز ان يكون المطلوب شيئا اخر ويكون طلب الاوضاع بالعرض
في حدود المسافة في الحركات المستقيمة الطبيعية وليست قسرية
اذ لا قسر حيث لا طبع فاذا بينا ان الحركة القسرية انما توجد اذا كان

وجهة المقسور معاوقا ما وهو الميل الطبيعي فحيث لا يكون ميل طبيعي
لا يتحقق ميل قسري فحركة الفلك اذن ارادية والجسم من حيث هو جسم
ليس صاحب ارادة وشعور به يقصد مطلوبا فله لا محالة نفس عاقلة
ذاتها ويحركها بحركة حسب ارادتها وهل هذه نفس مجردة عن
المادة وبريئة عن الجسمانيات من حيث ذاتها متعلقة بجرم الفلك تعلق
التدبير والتصرف كالنفوس الناطقة البشرية او نفس منطبعة حالة
في مادة الفلك كنفوس الحيوانات ذهب الاكثرون الى الثاني والشيخ
الى الاول فانه ذهب الى ان المحرك الاول للفلك نفس مجردة ولها
آلة في التحريك هي القوة المنطبعة في مادة الفلك عابرة القوى
المدركة والمحركة في بدن الانسان الروضة الخامسة في ان للفلك
نفسا مجردة وبنوا اثبات هذا الدعوى على مقدمة كلية هي ان القوى
الجسمانية لا تقدر على التحريكات الغير المتناهية لا بحسب المدة ولا
بحسب العدة لانها لو حركت فتحريكها اما بالطبع او بالقسر لانها
اما ان تحرك ما يحل فيه فالتحريك طباعي او غيره فالتحريك قسري فعلى
الثاني لو حركت الى غير النهاية فهذا الجسم المحرك مساو له فاذا
حرك جسما بقوته من مبدأ مفروض حركات لا نهاية لها زمانا او
عددا وفرضنا انه حرك جسما آخر اصغر منه من ذلك المبدأ فيجب ان يحرك
الثاني اكثر من الاول اذ المعوق اقل وانقياده بحسب طبيعة القاسر
من حيث هو قاسر وطبيعة الجسم الاعظم اقوى من طبيعة الاصغر

فتحريكها الاصغر اكثر من تحريك الاعظم كثيرا ولما اتحد مبدأ التحريك
وجاز ان يقع التفاوت في الجانب الاخر الذي فرض اللانهاية فيه
وكذا النقصان فيلزم انقطاع الاول وكذا الثاني لان زيادته عليه
انما هو بقدر نقصانه هف وعلى الاول فلو فرضنا ان حرك قوة طبعية
جسما طبيعيه تحريكا غير متناه فحيث يحرك جزء ذلك الجسم تحريكا
اقل من تحريك الاول بنسبة الجزء والكل من القوتين فان اشتداد
الحركة وضعفها ليس الا بسبب قوة المحرك وضعفه لا بسبب
المادة عظما وصغرا فتحريك الجزء اما في الزمان المتناهي او لا فعلى الاول
يجب تناهي تحريك الكل ايضا لان امثال الجزء في بعده متناهية و
على الثاني فاذا فرضناهما ان حركا من مبدأ واحد يجب ان يظهر
الزيادة في جانب عدم التناهي هف وتفصيل هذا الدليل على
طبق ما اورده الشيخ في طبيعي الشفاء فنقول لو كان جسم موثر
في جسم وله قوة غير متناهية فلا يخلو اما ان يكون احد الجسمين غير
متناه او لا فعلى الاول فغير المتناهي اما المؤثر او المنفعل فعلى الاول
نقول لما كان الفعل والانفعال بينهما انما هو لطبيعتهما فمن شان
جزء من احدهما ان ينفعل عن جزء من الاخر فلو ترك جزء من المؤثر
الغير المتناهي المادة المذكور فنسبة زمان الحركة الى زمان تحريك
الكل نسبة الكل الى الجزء لانه كلما ازداد القوة قصر الزمان
وكلما قلت القوة طال الزمان فتحريك الكل يجب ان يقع في آن

متناهيا وعلى الثاني فما يرد المحرك في جزء متناه من ذلك
المنفعل يجب ان يقع لا في زمان لان نسبة زمان الكل الى ما وقع فيه
حركة الجزء كنسبة الكل الى الجزء فانه كلما ازداد المقسوم صار اطول
طال زمانه وكلما قل كان اسرع وقصر زمانه فتأثيره في جزء صغير من ذلك
الجزء يجب ان يقع في اقل من الآن هف هكذا قرره اولا فيه نظر لجواز
ان يكون زمان الجزء في الفرض الاول غير متناه وزمان الكل متناه
وزمان الجزء اضعاف زمان الكل بعده غير متناهية وكذا يجوز ان
يكون في الفرض الثاني زمان تاثير المحرك في الكل المقسوم الغير
المتناهي في زمان غير متناه وفي الجزء في زمان متناه مع حفظ النسبة
ثم اورد لم يكن تمام ما ذكره على الاول بان يقال لو كان تاثير
الغير المتناهي في زمان فتاثيره في جزء منه متناه في زمان غير متناه البتة
وان كان من جانب واحد فتاثيره بضعفه في زمان غير متناه من
الجانبين وهو امر غير متصور وعلى الفرض الثاني ان يقال المحرك
لو كان غير متناه فحكمه حكم الفرض الاول ويبطل بما ابطل به
ولو كان متناهيا فتاثيره ضعفه لو فرض في ذلك المقسوم
كان في زمان اقل من زمانه وتاثيره بضعفه في زمان ازيد من زمانه
يتم الكلام على كل تقدير بما لا يخفى على الامام ثم
بعد ذلك مهد الشيخ مقدمة هي ان نسبة تاثير قوة الى تاثير
قوة اخرى يكون على وجه احدهما بسرعة ما تفعله وبطوه وهي

التفاوت بحسب الشدة والضعف وثانيها بحسب المدة بان يكون
زمان احدهما اطول من زمان الآخر وثالثها بحسب العدة بان يكون
عدد حركات احدهما اكثر كان يكون دورات احدهما اكثر عدد
من الآخر واذا كان التفاوت يقع من هذه الوجوه فالتزايد انما
يقع من هذه الوجوه فالذاهب في الزيادة لا الى نهاية انما يقع
على هذه الوجوه لا غير فعدم التناهي في الشدة بسرعة الحركة لان
عدم التناهي فيها انما يتصور بان تقع حركة سريعة لا يتصور حركة
اسرع منها ولا يوجد تلك الحركة في الزمان لان كل حركة في زمان
يتصور تلك الحركة في جزء ذلك الزمان بحركات اسرع منها بل
ان يوجد في آن لكن وجود الحركة في الآن ممتنع اذ يجب فيهما موافاة
حدود ذلك الحد وهو ممتنع بل انما يتصور شيئا فشيئا وفي زمان واما
ما في التأثيرات التي يحدث عنها فلينظر انه هل يمكن عدم تناهي تأثير
القوة بحسب المدة او العدة بان تقوى على كثير من الحركات
غير متناهية بحسب العدة او لطافي مدة غير متناهية لكن الكثرة
في الحركات اما كثرة مختلطة من اشياء مختلفة في مراتب مختلفة و
نعرض عنها ولنبحث عن قوة على كثرة متصلة وترتيب واحد
فنقول لا يمكن لقوة جسمانية ان تقوى على كثرة متصلة غير
متناهية لان الجسم يجزى وتجزى معه القوة اما ان تقوى
على تلك القدر من الحركة التي تقدر عليها كل القوة فلا فصل للكل

٤

[illegible] ما يقوى عليه وهو محال واما ان لا يقوى مساويه في الجسم
القوة فيلزم قوة من جنس قوة الكل وعلى الثاني فاذا فرض تحريكه
الآن الذي يحرك منه الكل فلا يذهب تحريكه لا الى نهاية
والا ساوى الجزء الكل في المقوى عليه فيجب ان يتناهى فكذا الكل
على ما قرر واما الكثرة المختلفة من اشياء مختلفة فعلى ان لا يمكن [illegible]
هذا البيان فيه لجواز ان يكون عددان غير متناهيين في المستقبل
احدهما انقص من الآخر كحركات غير متناهية احدهما اسرع واخرى
ابطأ ثم اورد على نفسه انتقاضا بالفلك السافل المحرك للاجرام
دايما واجاب اولا بانها حركة عرضية لا تنزيه اذ هي من [illegible]
الحركة بالذات على ما مر وثانيا ان المحرك ليس هناك قوة جسمانية
بل المحرك نفس مجردة متعلقة بالفلك ثم اورد انه ليس يستحيل
ان يقوى الجسم على وجود ما يلزمه واذا كان ذلك الجسم دايما
وجوده كان تاثيره غير متناه والجواب منع جواز ان يلزم الجسم
الدايم الوجود التأثير ومنع ما الوهم به لان المراد بالتأثير المجوز
عنه ليس اي تاثير كان بل التأثيرات الزمانية كالحركة وما يشبهها
ثم اورد انا نشاهد الارض لو بقيت دايما ولم يعرض لها عارض
لسكنت دايما والجواب ان السكون امر عدمي لا يتعلق به تاثير على
ان دوام الارض ممتنع لاستحالة دوام الاجسام الكائنة الفاسدة بحالة
عندهم اول ولو سلم ان السكون وجودي فالتأثير فيه ليس

من المتأثرات التي عجز بصددها من الوجدانيات ثم اوردانه يجوز ان
يكون القوة الغير المتناهية في التأثيرات وهو لكل الجسم لا
من اجزائه فلم يقو الجزء على شيء مما يقوى عليه الكل واذا قسم الجسم
بطلت القوة عنه لا ان يكون لكل جزء منه جزء من القوة كالقوى
النباتية والحيوانية التي توجد في النباتات والحيوانات ولا يبقى
شيء من اجزائها من الارض والهواء والماء بعد الماء وكالملاحين
للسفينة لا يحركها واحد منهم البتة فاجاب بان القوة وان كان
للجسم بحال اجتماع الاجزاء لكنها سارية في جملة الجسم والا لكانت
قوة لبعض دون بعض فكل جزء منه حامل الجزء من القوة
حال الاجتماع وان لم يحمله حال الانفراد ولا يجب ان يكون بعض
الجسم بعضا محسوسا ان ياخذ ذلك البعض بشرط قطعه ولا نشره
بل يكفينا ان نعين شيئا عاما فيه يوقف حال الصور عنه وعرفته
نعرفا على سبيل التقدير والكلام في هذه التقديرات كالكلام
في التقديرات التي يعرضها المهندسون كالتقديرات المفروضة في
الخلاء وقوام الملا والمحركون لكل السفينة واحد منهم بكل
منهم ان يحرك السفينة كلها لكنه يقدر على تحريك اصغر منها لا محالة
ولا يلزم ما قلتا وفيه نظر فانظر ثم اوردان القوة الغير
الجسمانية اذا حركت جسما فاذا لم يفده قوة فها يتحرك فيحرك قسرية
والقسرية لا تدوم عندكم وان افادته فاذا دت قوة
غير متناهية للجسم فيقبل الانقسام وتوزيع ما ذكرتم ثم اجاب عنها
انها افادت ميلا والميل وان كان مبدأ قريبا للحركة لكنه ليس مبدأ لها
من حيث هي غير متناهية بل من حيث هي تلك الحركة فالميل وحده
لا يصدر عنه الحركة الغير المتناهية بل عن تاثير من علته المقبولة
على الدوام والعلل الطبيعية اذا كانت مجردة لم يقبل الانقسام اصلا
فلم يجر فيه الدليل ثم اوردانه اذا كانت الحركة قسرية تم ما ذكرتم
من الدليل واما اذا كانت طبيعية فلا يتم لان مدار الدليل على
ان يحرك كل القوة وجزءها جسما واحدا ولا يمكن ان يحرك كل القوى
الطبيعية جزء محلها ولا ان يحرك جزء القوة الطبيعية كل محلها اجاب
بانا قد ذكرنا ان هذا التحريك بحسب التقدير والفرض كالفرض
الامور المستحيلة في الهندسيات والرياضيات ولا شبهة في
جريان هذا الفرض فيما نحن فيه وافادة للطف فلا نزاع عندهم
بما ذكروا ان القوة الجسمانية لا تقوى على التحريكات الغير المتناهية
فظهر ان حركة الفلك غير متناهية لانها محل الزمان وقد دل انها
مجردة متعلقة بجرم الفلك تعلق التدبير والتحريك وقد دلت
عليه من وجوه فائدة **الروضة السادسة** في ان للفلك قوة
منطبعة في جرمه هي صورته النوعية نسبتها الى النفس المجردة
نسبة الخيال الى النفس الناطقة في الانسان قيل بيانه ان حركة
الفلك ارادية والحركة الجزئية الارادية يستحيل استناده الى

الارادة نسبته الى الجزئيات واحدة فلا يقع به واحد دون الآخر
الا بسبب يخصص يقترن به فلا بد من ارادات جزئية تنضم الى
ارادة كلية لتحصل الحركات الجزئية والارادات الجزئية تتبع
تصورات جزئية وكل ما يصدر عنه التصورات الجزئية
قوة جسمانية لامتناع ارتسام الصغير والكبير في المجرد فليس المحرك
القريب لتحريك الفلك جوهرا مجردا بل قوة جسمانية اقول وفيه
نظر من وجوه الاول ان ما ذكر من ان الارادة الكلية لا
يصلح سببا لحدوث حركة جزئية منقوض بصدور الجزئيات
عن الباري تعالى اذ يصدر عنه الجزئيات بارادته مع انه ليس له
تعالى قوة جسمانية بها يكون له ارادة جزئية واذا جاز في شأنه تعالى
ان تصدر عنه الفعل بارادة كلية او يكون له ارادة
جزئية من غير قوة جسمانية فليجز في غيره ايضا والفرق تحكم
الثاني ان ما ذكره من انه يجب انضمام الارادة الجزئية الى
الارادة الكلية لتحصيل الحركات الجزئية غير مسلم اذ لما
استوت نسبة الارادة الكلية الى الجزئيات للمراد وجب ان
يكون هناك مخصص به يخصص واحدة منها واما انه يجب ان يكون
هو الارادة الجزئية لا غير فغير مسلم لم لا يجوز ان يخصص بخصوصيات
آخر كاستعداد المادة وتدقق القوة المؤثر الى غير ذلك مما ينضم
الى الفاعل من الشرائط والموانع الثالث ان الحركة الجزئية

ى

ى يدركها القوة الجسمانية لا يوجد في الخارج بعينها فان تمام
الشخص العيني والصورة الكلية الرابع ان قوله لامتناع ارتسام
الصغير والكبير في المجرد لا يفيد الا ان مدرك الجزئيات التي
لها مقادير انما هو القوة الجسمانية لا ان مدرك الجزئيات مطلقا
قوة جسمانية والحركة ليس لها مقدار صغيرا وكبيرا ولا تقبل المقدار
الجسماني اصلا فلا يجب ان يكون مدركها قوة جسمانية

الروضة السابعة

في ملحقات هذا المبحث وفيه وجوه الاولى ظهر مما تقدم ان
ما اشتهر من الفلاسفة ان الفلك لا يقبل الخرق والالتيام والكون
والفساد الى غير ذلك اختص بالجسم المحدد للجهات بل بعض منه
واما في الافلاك فلا يجري فيها ادلتهم اصلا بل لم يظهر
لكل منهم وجودها وانما علم وجودها بالحركات المختلفة المحسوسة
في الكواكب الثوابت والسيارات فانه يحدس منها ان لها
افلاكا هي مركوزة فيها يتحرك الافلاك بما يحس لها من الحركات
وهي بما كثرت ادلتها لا يخرج عن ان ديها الا بالحدس الوجه الثاني
الاجسام العلوية يدل الحس على بعضها اجراما مخالفة لها
في النظر والرؤية فان عامتها تنكسف وتلك الاجرام كثيفة
كاسفة بعضها لبعض كما تكسف زحل للثوابت والمشتري يكسف
زحل والمريخ يكسف المشتري والقمر يكسف الشمس وعطارد
يكسف الزهرة وهما يكسفان الثلثة الاول فيعلم انها ليست

من جنس الافلاك التي تحملها اولا وهذا بنا على دعوه من ان
العلويات بسايط لا يقهرها قاسر ولا يمازجها غريب وانها
محفوظة على مقتضى طبايعها دايما فلا يجوز ان يختلف افراد طبيعة
واحدة واجزاؤها في صفات الجسمية والاثار الطبيعية لكن لا ان
في اثبات ما ادعوه اذ ما سووه ولم سووه والقمر من جملة هذه
الاجرام له لون غير الضوء وضوءه مستفاد من الشمس لا بما هو
من اختلاف ضوءه بسبب اختلاف اوضاعه من الشمس فانه
عند خروج القمر من تحت شعاع الشمس يرى بدا هلاليا
لا يزال يزداد ضوءه بزيادة بعده عنها حتى يصير بدرا وذلك
عند المقابلة ثم يقرب منها وينقص نوره حتى يصير هلاليا
ثم يمحق في نور الشمس ثم تعود الاوضاع في الدورة الثانية
فيعلم انه جرم صيقلي كروي كالشمس ينعكس الضوء منها
اليه دايما الا عند الانخساف ويكون نصفه مضيا دايما نورانيا
لكن يختلف اوضاع نصفه المضيء بالقياس الى الرؤية والحس
فاذا انقطع عنه نور الشمس وهو حال الانخساف يرى مظلما
ملونا فان قلت لو كان بسبب رقيه لون القمر انقطاع نور
الشمس لوجب ان يرى لونه عند كونه هلاليا فيما ليس مضيا
منه قلت لعل السبب انه عند كونه هلاليا يستضيء تمام جرمه
بنور الشمس لكن لا يتبين ما هو هلالي منه دون حاله الا عنها

ذلك ضوء شي بعد اصلا واما سائر الكواكب فيظن ان نورها مقتبس
من الشمس كالقمر قال الشيخ وانا احسب انها مضية بانفسها
والا لتبدل شكل الضوء المقتبس فيها بحسب الاوضاع خصوصا
في الزهرة والعطارد اللهم الا ان يجعل ذلك الضوء نافذا فيها
الروضة الثالثة في محو القمر وهو الظلمة المرتسمة فيما بين اجزائه
المضية دايما فلا يخلو اما ان يكون داخلا في جوهره او خارجا عنه و
على الاول فاما لتباعده عن قبول الضوء اما بسبب انه متشف او بسبب
كثيف لا يقبل الضوء لعدم استعداده بسبب خشونة او ملاسة او غيرهما
وعلى الثاني فاما ان يكون بسبب ساتر يستره عن البصر والساتر اما
من السماويات او من العنصريات او بسبب شكل يعرض له كما يعرض
للمرآة من وقوع اشباح الاشيا فيها فاذا رويت الاشباح لم يرد
معها براقية المراة فهذه هي الاحتمالات التي ذهب اليها الفرق
ولما ذهب الشيخ واتباعه الى ان الاجرام العلوية بسايط فيها
الاجرام بطل لهم ان يقولوا ان في جرم القمر اختلاف الاجزاء
اولا ليسوا ذهبوا الى ان الكواكب مركوزة في التداوير
مع اختلافهما فيما يعني فامتنع عندهم عن تجويز مثل ذلك في اجرام
الكواكب قال الشيخ والقسم المنسوب الى انطباع الاشيا
فيه وما قيل ان البحار والجبال تحصل اشباحها فيه فيبطل بان
الاشباح لا تحفظ في المرايا هيئاتها مع حركة المرايا طولا وعرضا

ومع اختلاف مقامات الناظرين فالخيال الذي في القمر محفوظ
دائما فالمرآة التي يتخيل فيها الاشباح لا يكون مضيئة والقمر
مرآة مضيئة فلا يتخيل فيها الاشباح والقسم المنسوب الى ستر
ساتر واقع تحت فلك القمر يبطل بما يحسن ذلك من حصول اختلاف
المنظورات يرى ساترا تارة وغيرها تارة اخرى وان يختلف لون وضع
المستور منه بحسب اختلافات مقام الناظرين والامر بخلافه وان
كان من جوهر الدخان والبخار كما ظن لم يحفظ على الدوام صورة
واحدة فبقي القسم الاخير وهو ان السبب في ذلك قيام اجسام من
جوهر السماويات قريبة المكان جدا من القمر في طبيعتها ان يحفظ
وضعا واحدا من القمر فيما بينها وبين المركز وانها من الصغر
بحيث لا يرى كل واحد بل يرى جملتها على نحو مخصوص من الشكل
المجتمع لها وهي اما عديمة الضوء مطلقا او يكون اشراقها اقل من
اشراق القمر فيرى مظلمة بالقياس اليه اقول ويرد عليه ما
اورد على غيره من لزوم اختلاف الناظر بحسب اختلاف الناظرين
فصل **الروضة الرابعة** في حركات الكواكب والآراء المظنونة
فيها منهم من يرى ان الفلك ساكن وحركة الكواكب متدحرجا
فيه اولا ومنهم من زعم انهما متحركان معا مختلفين في جهة الحركة
المحسوسة للكواكب اما بمجموع الحركتين لو قيل ان الفلك لا يحرك
الكواكب او فرض ساكنا او فضل احدهما على الاخرى

لو قيل ان الفلك يحرك الكوكب وهو يحرك بحركة الفلك بالعرض
وذهب الجمهور الى ان الكوكب لا ينتقل في امنه اصلا ويحرك
الفلك حركة وضعية ويحرك الكوكب ثم شعبوا مذهب بعضهم الى
ان الكوكب مع سكونه مبدأ اول تقتضان قوة التحريك كالقلب
والدماغ في الحيوان فان النفس تقتضي اولا وبالذات عليهما
ويتوسطهما على سائر الذي مع خلاف سيجيء تفصيله ان شاء الله
وبعضهم الى ان مبدأ الحركة في جرم السماء بالذات لانه المتحرك
بنفسه وبعضهم الى ان الافلاك الملتئمة من عدة اكر لكوكب
واحد حركة ملتئمة من مجموع حركاتها فالقوة المحركة فيها منبعثة
عن كواكبها وهي افلاك السيارات وما ليس كذلك
فتعلق القوة المحركة بجرمه بنفسه كفلك الثوابت وظهر والنزاع
في ذلك المتثبتين يج دهنه مبنيه على بساطة السماويات وانها
لا تقبل الخرق والالتئام وغير ذلك وكل ذلك منهم رجم بالغيب
والعلم عند الله فلذا اعرضنا عنه **الروضة الخامسة** لما
ثبت ان الفلك بسيط والفاعل البسيط الغير المتعين الفعل
المجرد عن القوى والآلات لا يختلف افعاله فالحركات السماوية
متشابهة الحركات غير مختلفة في السرعة والبطوء ولما علم بالحساب
والرصد ان حركات السيارات ليست متشابهة اصلا لا عند
مركز العالم ولا عند غيره بحدس ان ذلك لها افلاكا متعددة يحركها

الكواكب لمجموع حركاتها فللقمر اثنتي او اربعة افلاك وعطارد
خمس او ستة وللزهرة ثلثة وللشمس فلكين وكل من المريخ والمشتري
وزحل ثلثة افلاك ولمجموع الثوابت فلكا واحدا لتوافقها
في الحركة والمنطقة والقطبين فيقال ههنا انه لم صار الشمس
اقل افلاكا وساير الكواكب اكثر افلاكا ولم كانت كرة
الثوابت كثيرة الكواكب وكانت غيرها ذوات كوكب واحد
بعض فالاول لان الشمس اشرف من باقي السيارات فكان
احتياجها الى الالات اقل وفي الثاني ان الطبيعة عدلت بجعلها
حيث الافعال كثيرة من الكواكب الثوابت الحركة واحدة و
حيث الفعل واحد الحركات كثيرة ويرد عليه انه لا فعل
في الكوكب ولا حفظ ولا ميل مستقيم اصلا ولا لعدة الافلاك
في حركاتها بل لها كما لا انعداد ولا اخر بها على قواعدهم
فالحق ما قال الشيخ فابلا انه يجب ان يعلم ان وجود كل واحد من
الافلاك والكواكب على ما هي عليه من الكثرة والقلة و
الوضع والمحاذاة والصغر والكبر ومقادير الحركات هو على
ما ينبغي في نظام الكل ولا يجوز غيره الا ان القوة البشرية قاصرة
عن ادراك جميع ذلك وانما يدرك من غايات ذلك امورا
كثيرة اقول لان خالق هذه الافلاك والكرات جواد
محض حكيم حقيقي والجواد افاده ما ينبغي لا لعوض وغرض فا

بحسب الكرات السماوية وترتيب الكرات الفلكية و
توابعها يجب ان يكون على ما ينبغي بحيث لا يتصور اتم منه
ولا يمكن اختلف منه والا لزم اما الترجيح بلا مرجح او نسبة
الجهل او البخل والسفه بالنسبة الى خالق هذه الاجسام وهو مبدا
العالم الجسماني تعالى عن ذلك علوا كبيرا

الروضة السادسة

في حال جملة الاجسام من حيث انواعها واصنافها ذهب
اكثر الفلاسفة الى ان جملة الاجسام الملاقية بعضها لبعض الى
ما يتناهى جملة واحدة وذهب اكثر المتاخرون الى ان في الوجود
عوالم كثيرة ويفهم من كلام كثير من العلما ان ما اخبر
الوحي الالهي ونطق به النبيا الانبيا فانه من الحشر الجسماني و
الجنة والنار وطي السما يشهد بوجود عالم اخر سوى هذا العالم
الجسماني اقول ذلك التوفيق بين ما اخبر عنه الانبيا وبين ما
ادركه الفلاسفة بوجوه منها ان يقال انا علمنا وجوب
وجود كروي محيط بجميع الاجسام محتو عليها وما ظهر علينا
بالحس والرصد والقياس تسعة افلاك واربعة عناصر واما
انه هل يجوز وجود عوالم اخر سوى عالم العناصر ومورد الكون
والفساد في حشو الافلاك او في ثخانتها فلم يظفر الفلسفة ولا
يلزم نفيه من اصولهم الممهدة فان قلت قد ورد في الكتب الالهية
النازلة بوساطة الملائكة على الانبيا ان عرض الجنة كعرض السما

والارض كما ورد فى القران المجيد قال الله [illegible] وجنة عرضها
السموات والارض فكيف يجوز ان يكون فى حشو السما قلنا لا يخفى
ان القرآن وارد على اللغة العربية لا على المصطلحات الحكمية والموضوعات
الفلسفية فلعل ما يعبر عنه الفلسفة بالفلك الاعظم ومحدد الجهات
لا يطلق عليه فى عرف الشرع المطهر لفظ السما بل هو ما يعبر عنه
بلفظ العرش والكرسى كما قال بعض العلما فى التوفيق بين ما ذهب
اليه الحكما من ان الافلاك تسعة وبين ما ورد فى الكتب الالهية
ان السموات سبعة من ان الفلك الثامن هو العرش والتاسع
هو الكرسى فاطلاق لفظ السما مختص بالسموات السبع و
يجوز ان يكون الجنة بينها وبين الفلك الثامن او بينه وبين
التاسع ومن ذهب الى تعدد العوالم بين هذا العالم محسوسه الثاني
دون الاول فالعالم يجوز اشتراكه بين كثيرين مثل هذا العالم يمكن
لوجوب الاشتراك الامثال فى لوازمها ورد عليهم الشيخ بمنع جواز
الاشتراك فى نفس الامر نعم يجوز العقل اشتراكه مثل مفهوم واجب الوجود
فانه معنى كلى يجوز العقل الى بالنظر الى نفس تصوره اشتراكه
بين كثيرين ولا يجوز اشتراكه فى نفس الامر اصلا واحتج الفلاسفة
بانه لو وجد عالم آخر يجب كرويا فبينها وبين هذا العالم ان لم يوجد
جسم لزم الخلا وان وجد وجب ان يكون بعضا من جسم كروي
يحيط بهما فالعالم مجموع الاجسام وهو كرة واحدة وفيه ابطال

... جملة ان كلا من هذه المقدرات فى محل المنع فتامل وتصحح

الحديقة الرابعة فى تفصيل شيء مما يتعلق بالاجسام المفقودة
فى حشو الافلاك وفيها روضات الروضة الاولى فى كلية
ما وقع فى حشو الفلك من الاجسام المشهور من مذهب الفلاسفة
ان الفلك القمر محيط بكرة النار وهى كرة منشابهة السخن وهى
راسها محيط بكرة الهوا وهى بكرة الماء وهى بكرة الارض
والوضع الطبيعى لكرة الما ان يحيط بتمام الارض الا ان عناية الله تعالى
بالسفليات وتعلق ارادته الازلية بان تعيش الحيوانات وجميع اصحاب
الانسان فوق الارض بظهور بعض الحكمة الالهية ووجه
الضبط ان العنصر لابد من كيفية فعلية هى الحرارة والبرودة و
انفعالية هى الرطوبة واليبوسة فجامع الاولين منهما لطيفه هو
الهوا وجامع الثانيين هو الارض والمشتمل لاولى الاوليين وثانية
الثانيين وعكسه هو الما وهو بالغ فى البرودة دون الرطوبة والهوا
بالغ فى الرطوبة فقط والنار فى الحرارة فقط والارض فى اليبوسة
فقط فهذا مجمل وتفصيله مناظر المنظر الاول الحرارة وادراكها
يتم بالحس اللمس لكن عرفوها بكيفية تقتضى تفريق المختلفات وجمع
المتشابهات والبرودة كيفية تقتضى جمع المختلفات وتفريق المتشابهات
واوردان الحرارة قد تفرق المتشابهات كالما يفرق اجزاءه النار بالتبخير
وتجمع المختلفات فان النار تزيد فى التئام بياض البيض وصفرته

واتم فان النار اذا اثرت في الذهب المركب من الاجسام المختلفة التي هي
العناصر الاربعة لا تفرقها بل يذهبها ويخرج المجموع على الاستدارة
وتحقيق الجواب ونقض الهام على ما افاده الشيخ ان الحرارة تفعل في
البسايط وفي المركبات فاذا اثرت في البسايط فلا جمع هناك لان
الجمع انما يكون بين اجسام متفرقة لا اجسام متصلة ولا تفرق ايضا لان
التفرق انما يكون قبلا بالقياس الى اشيا مختلفة في الكيفيات والطبايع
بل المراد بالجمع والتفريق في تعريف الحركة انما هي في المركبات بان يجمع
البسايط المتشابهة المتفرقة في المركبات وتفرق الطبايع المختلفة
المنضمة بعضها الى بعض فيها فاذا اثرت الحرارة في المركب فبعضها
جميع الاجزا قبولا واحدا لا متفقا وكل جزء من الاستعداد
خلاف ما يستحقه الاخر وكيف يصعد الخفيف مثل الثقيل فاذا اختلف
الاجزا في قبول الحركة فيصعد بعضها اسرع تصعيدا دون بعض
فيفرق بعضها عن بعض نعم قد يتفق ان يكون بعض القابلة للتصعد
بطبعه ملتحما مع اليبس كذلك اشد التحام فيمنع التصعد التفرق وهو
امر بسبب الخارج واما الحرارة من حيث هي حرارة فانما يقتضي
التفريق واما اذا اثرت في الاجسام التي لا يشتد التحامها فاما ان
يكون اللطيف والكثيف فيه قريبين من الاعتدال فاذا اثرت
الحرارة فيها يحدث حركة دورية كما في الذهب الذايب فان الاجزا
الحارة تريد التصعيد والباردة تريد النزول فيحدث حركة

[illegible] ان الغالب هو اللطيف صعد بالكلية
وسبب الكثيف كالنوشادر وان غلب الكثيف فان لم يغلب جدا حدث
تسيل كما في الرصاص او غلب جدا كما في الطلق والنورة فيحدث تجمد
سحوبة واحتاج في التسييل الحاصل كما يتولاها اصحاب الاكسير الى
تزييده اشتعالا كالكبريت والزرنيخ ولذا قيل من حل الطلق استغنى
عن الخلق وما نحن من امر الماء ان النار يفرقها فاعلم انه بالحقيقة تفرق
المختلفات لان الحرارة اذا اثرت فيه يستحيل بعضه هواء متفرقة
الحرارة عن الماء بالتصعد وشدة التحامه بالماء فيستصحب بعضه في
التصعد واما ما قيل في البيام بياض البيض وصفرته فالجواب ان الحرارة
انما تفعل لذات الالتيام اجزا بياضه والتيام اجزا صفرته اذا عرفت
هذا فاعلم ان الحرارة اربعة اقسام الحرارة المحسوسة في جرم النار و
حرارة الحركة والحرارة الحاصلة من اشعة الكواكب والحرارة
الغريزية وهي حرارة طبيعية حاصلة للمركبات عند تفاعل كيفيات
بسايطها وهي آلة الطبيعة في جميع القوا وهضمها وبها بقا الحيوة
فاذا زالت الحيوة وذهب جالينوس الى انها حرارة النار الحاصلة
في المركب التي لم تبطل بالاعتدال فانها ان اشتعلت احرقت المركب
وان ضعفت لم يقو الطبيعة على افعالها من الهضم وغيره ورد اولا بان
الحرارة النارية في البدن مهما اشتدت احرقت البدن واوهنت
القوى وافسدت افعالها وهذه الحرارة الغريزية متى اشتدت

وثبت افعال القوى واحكمت البنية كما في النبات اقول ذهب
جالينوس الى ان الحرارة الغريزية حرارة مادية خاصة هي حرارة النار
التي في المركب من حيث اعتدال المزاج التي هي احد اركان الامتزاج
لا اي حرارة كانت ولا هو ظان الحرارة النارية المزاجية الاصلية
متى استبدت افسدت القوى بل مفسدها انما هو الحرارة الغريبة
الواردة من الخارج وقد صرح جالينوس فيما نقل عنه بان الحرارة
الغريزية كما يدفع النار الوارد عليه من خارج كذلك يدفع الحار
الغريب الوارد عليه بواسطة انها تفيد المركب نضجها وطبخها الغذاء
اعتدالا واتصالا والحار الغريب يريد التفريق ومنه شاهد لما
ذكرنا وثانيا ان بدن الميت ليس فيه حرارة غريزية لانه فارق
منه النفس والحرارة النارية الاسطقسية باقية بدليل ان بدن
الميت يعفن وان لم يرد عليه حرارة خارجية كما اذا كان بين
الثلج والجمد وتحقيقه ان النفس حركة الاجزاء النارية مع ما يمتزج
بها ان لم يستلزم امتزاجها تحلل ما يلائمها من الاجزاء الهوائية الى
النارية ويزيد النارية ويستوي يسخن بها الرطوبة وتغلي غليان
يتفصل به اللطيف عن الكثيف ويتحلل المزاج اقول ولجالينوس
ان يقال ان الحرارة النارية المزاجية لا يقتضي الاعتدال والنضج
والهضم بنفسها بل هي آلة الطبيعة والطبيعة بها تبدي افعالها وقوى
بدنها واذ ذاك الطبيعة الحاكمة عليها مال الطبيعة النارية

... سعين تدبر وذهب ارسطوطاليس الى انها
من نوع آخر وهي تفيض على المركب من المبدا الفياض من فيض الواهبة
النفوس والقوى وهي عنده من جنس الحرارة الفايضة من الكواكب
باشعتها لان المزاج المعتدل لما ناسب جوهر السماوي من حيث
انكسار سورة كيفياتها وحصول كيفية متشابهة من الافراط
والتفريط فاض على المركب مزاج معتدل وحرارة غريزية بها
بقاء المركب محفوظا باعتداله والحرارة الكوكبية عنده مخالفة بالنوع
للحرارة النارية اذا غلبت على الفواكه يحرقها وهذه اذا غلبت
انضجتها واما ثانيا فلان هذه تسود وجه القصار وتبيض الثياب
دون النارية واما ثالثا فلان الاعشى لا يبصر في ضوء النار ويبصر
في ضوء النار ويبصر في ضوء الشمس فلوازم هذه غير لوازم تلك
نظر **النظر الثاني** الرطوبة كيفية بها يسهل على الجسم قبول
الاشكال المختلفة ويطلق على البلة وحرارة الهوا وبرودة الارض
اذ ليس شي منها مما يعلم بالحس اللمس واستدل على الاول اولا
بانها معدة للرطوبات وفيه ان اما انها لا انها تسخن الرطوبات
فتصل الى جهة الفوق وتحلها اليها ويبقى الاجزاء اليابسة لا
ليبوستها وثانيا بانها لو كانت رطبة لكانت اشتعال الحطب
الرطب اليها اسرع من الحطب اليابس لان المناسبة اولى
لكون اشد وقد ان المانع في الحطب الرطب برودة الرطوبات المائية

لا رطوبتها وثانيا بانها اذا حدثت وفارقها سخونتها يكون منها
اجسام صلبة ارضية تحدث فيها السحاب الصاعق وفيه ان الامام ان اراد
الضوء اعني مع الاجزاء النارية فقط بل مركبة من الاجزاء الدخانية
والسحابية المتضمنة للارضية والمائية وغيرها فاذا استولت عليها
واحالها احالت من الاجزاء اللطيفة بقيت الاجزاء الكثيفة مستعدة
الاستراج مستيده الالتيام وفارقها السخونة فزالت طبعها وقد
صرح به الشيخ ايضا قال الشيخ في الشفاء في اثبات سوسة النار ولا
شك في ان النار حارة فلا يخ اما ان يكون حارة رطبة او حارة
يابسة فاذا كانت حارة رطبة فهي من جوهر الهوا لانها اذ حارة
رطبة واذا كانت من جوهر الهوا لزم ان يكون مكانها مكان الهوا فلزم
ان لا يكون النار دهادية من حيز الهوا الى حيز اخر فهي اذا حارة
يابسة اقول لا نسلم ان اتحاد المعلولات لا يستلزم اتحاد العلل
لجواز ان يقتضي طبايع مختلفة كيفية واحدة فان اراد بقوله فاذا
كانت حارة رطبة فهي من جوهر الهوا انها يشارك جوهر الهوا في
هذين الاثرين فاللزوم مم لكن الملازمة المفهومة من قوله واذا كانت
من جوهر الهوا الخ ع اذ انما يلزم اتحاد مكانيهما لو اتحدا في الطبيعة
النوعية وهو ع وان اراد انها يكون من نوع الهوا متحدين في
الصورة النوعية فمنع والمستند وايضا قد تقرر عنده ان الكيفيات
المختلفة بالشدة والضعف ليست من نوع واحد كما صرح به في مواضع

... حول حرارة النار اشد من حرارة الهوا ويجوز ان تكون
رطوبة الهوا اشد من رطوبة النار فكل منهما يقتضي نوعا من الحرارة
غيرما اقتضيه الاخرى وكذا في الرطوبة فلا يلزم اتحاد جوهريهما

البحث الثالث

فيما يتعلق بحال الهوا اتفق كلمة الكل على ان الهوا موجود حار
رطب منهم من انكر وجوده وتوهمه ان الجسم يجب ان يحس بالبصر
وزعم ان ما بين الارض والسما ليس الا خلا وما يدل على فساده
بعد ما مر من امتناع الخلا انا نحس بالريح بحرارتها او برودتها و
اعتدالها باللمس فيجب ان يكون هناك امر موجود يقوم به هذه الكيفيات
وما هو الا هوا متحرك ومنهم من انكر حرارته قائلا انا لا نم ان الهوا
حار بل هو بارد رطب وانما يستفيد الحرارة من اشعة الشمس اليه
ولذا كلما كان الهوا ابعد من الارض كان اقل حرارة حتى يصير
في غاية البرودة وما قيل من ان برد الهوا ليس لطبعه بل لمخالطة
الاجزاء الرشية البادرة التي لم يصل اليها اثر الانعكاس ورد
بانه هو ذلك على التجربة واستقرا ان البرودة يقتضي الثقل
والكثافة والحرارة الخفة واللطافة وان الهوا اذا كان مساويا
للما في البرودة او ازيد كان كثيفا مثله او اكثر وكذا في الثقل و
هذا الاستقرا دعيد الظن للصفة والتعين بمحدس والفرض
في هذه المقامات ليس الا افادة الظن الغالب اقول اما ان الهوا
حار بالطبع فيدل عليه انا اذا حبسنا الهوا من التاثرات الغريبة

الخارجية تميل الى الحرارة وبرودتها وتشتد كما في الاهوية المحبوسة
في البيوت والمغارات والظروف في قلب الشتاء فحرارة الهواء
ضعيفة ليست كحرارة النار ولا الى حد تقاوم برودة الماء والارض
وهي لطيفة سريعة القبول لكيفيات الاجسام المجاورة فمثل البرودة
من الارض والماء سريعا واما ما قيل في الرد عليهم ودفعه ان اريد
ان البرودة مقتضية للثقل المطلق الذي يبطل الحصر ان يكون بحسب
ما في الاجسام فمنع كيف والماء في غاية البرودة مع انه انما يقتضي ان يحيط
بالارض على ما ذهبوا اليه وان اريد ان البرودة مع انها انما تقتضي
عندهم ثقل بالنسبة الى النار فلو فرض الهواء مكان النار يتحرك
بطبعه الى جهة التحت ففيه تعمل ما وقولهم الهواء اذا كان متساويا
الخ نقضا لانه لا يريد ان يجب ان يكون اكثف وهو منقوض بالماء فانه
ابرد من الارض عندهم مع انه الطف منها فليتأمل واستدل على
حرارة الهواء بان الماء اذا استسخن جدا تصير هواء وما ذلك الا لان
بالسخونة تشابهت كيفية مادية بكيفية الهواء فانخلعت عن المائية ولبست
بالصورة الهوائية اقول لا يجب ان يكون تشابه المادة في
الهواء الحرارة بل يجوز ان يكون سببا لانقلاب المشابهة اللطافة
كما ان انقلابه للارض ليس للبرودة بل للكثافة كما سيجيء
واما ان الهواء رطب فمما يدل عليه الحس اللمسي كما لا يخفى على
من له حس حتى وان قيل انهم ذهبوا الى ان مخالطة الرطب باليابس

... سبب في ان مخالطة الاجزاء الارضية مع الاجزاء
الهوائية استمساكا قلت مخالطة الرطب مع اليابس لا تفيد الاستمساك
على اي وجه كانت المخالطة بل مع غلبة اليابس وهو فيما نحن فيه كذلك
فان المركبات اختلطت فيها الاجزاء الارضية مع الهوائية اختلاطا
يفيد الاستمساك على ان ما ذكروا من ان مخالطة الرطب مع اليابس
تفيد الاستمساك ليس قانونا كليا هذا واستقر رأي الفلاسفة على ان
للهواء اربع طبقات الاولى ما تمتزج منه مع النار وهي آخر الطبقات
وتتلاشى فيها الادخنة المرتفعة من الارض وتتكون فيها الكواكب
ذوات الاذناب والنيازك على ما سيجيء الثانية الهواء الغالب
وهي محل حدوث الشهب الثالثة الهواء البارد الذي لا يصل اليه
اثر انعكاس الشمس ويسمى طبقة زمهريرية وفيها يحدث السحب
والصواعق والرعد التي يظن انها فوق السماء انما تحصل فيها
مثل الوزغ المتحيلة في دود نيل مصر وغيره على ما حكي الرابعة
الهواء المجاور للارض المختلطة بالاجزاء الترابية ويقبل اثر انعكاس
الشمس ويستسخن به **المطلع الرابع** في شرح حال الماء قرروا ان
الماء بسيط طبعه في غاية البرودة ويقتضي الرطوبة لا في الغاية لما
يحس ان رطوبة الهواء اشد منه ويرد ان هذا الحكم في الماء الذي عندنا تام
لكنه ليس على صرافة البساطة بل خلط بالاجزاء الارضية ولذا
صار متلونا مع انهم ذهبوا الى ان البسيط لا يتلون انما المتلون

من قواعد التركيب لكن لما كان الهوا ايضا صار معمورا بالاجزا الترابية
ومختلطا بالابخرة ومع ذلك كان ارطب من الما جدا بحيث سوا ان
الهوا بطبعه ارطب اقول ويختلج بالبال هنا اشكال حاصله ان الما
اذا استولى عليه البرد يجمد على ما يشهد به المشاهدة واذا كان الما بطبعه
يقتضي البرد في الغاية فالظاهر انه بطبعه يجمد ويدل عليه ان الجمد ما لم
يتسخن من امر خارج لا يذوب ولا يذوب بنفسه فطبعه لم يقتض
الذوبان واذا كان الجمادة بطبعه وبرده الذي اقتضاه طبيعته لم
يكن رطبا بطبعه فحينئذ يلزم ان الما لا يقتضي البرودة في اقصى
الغاية بل يقتضي برودة اشد من برودة الارض او يلزم ان
الارض ابرد من الما على ما ذهب اليه فرقة فيقال ان برودة الما
لا يقتضي الانجماد واذا اثرت فيه برودة الارض يجمد وكل ذلك
مناف لتصريحاتهم على ما يشهد به اشاراتهم وتنبيهاتهم قال الشيخ في
الاشارات فالجسم البالغ في الحرارة بطبعه هو النار والبالغ بطبعه
في البرودة هو الما **المنظر الخامس** في احوال التراب المشهور
عند الجمهور ان الارض بطبعها يابسة باردة اما اليبوسة فمما يعلم
بالحس واما البرودة فقد قال الشيخ في الاشارات والارض اذا
خليت وطباعها ولم يسخن بعلة بردت فدل ذلك على ان الارض
بطبعها بارد واورد عليه انا لا نم امكان خلو الارض عن
التاثيرات الخارجية المبردة ولو سلم فلا نم انها بعد ذلك تكون باردة

[illegible]ت وتشاهد وكيف يعلم بحال الارض البسيطة الخالصة
التي عندنا ليست بسايط بل ممتزجة بالاجزا الهوائية وبمواد المركبات
وذهب ابو البركات الى انها ابرد من الما لانها اكثف والبرودة
مقتضية للكثافة كما ان الحرارة مقتضية للطافة الا ان الاحساس
ببرودة الما اظهر لانه الطف فيدخل في المسامات سريعا وشدة
الملاصقة بالاعضا كما ان النار اسخن من النحاس المذاب مع ان الاحساس
به اشد لتلك العلة اقول لو سلم ان البرودة مقتضية للكثافة يجب
ان يكون معلولة للبرودة الا يرى ان الكواكب كثيفة مع انها ليست
باردة عندهم فيجوز ان يكون كثافة الارض يقتضي طبعها لا البرودة
للارض ثلث طبقات الاولى الارض الخالصة بعضها التي يتولد فيها
الجبال والمعادن وغيرها والثانية الطبقة الطينية الثالثة الطبقة
الترابية الصرفة التي قيل ليس لها لون اصلا ولا يبصر على ما نقل عن
صدر المحققين انه قال وصلنا عند حفر بير قناة الى تراب لا يرى
مع انه يحس به [illegible] النقل هنا وذهب كثير من الناس الى ان ما يحس
من حركات الكواكب بحيث تتم دوره منها في يوم وليلة انما هي بسبب
الارض لان الارض يتحرك على المركز ولا نحس بها لانا نتحرك معها
فيتوهم انها ساكنة والكواكب متحركة كما يتوهم الساكن في السفينة ساكنة
ومادة الجو متحرك وكذا في سائر المياه العظيمة وليس الامر كذلك
انما يتحرك بحركاتها الخاصة فلذا قصدوا الاثبات سكون الارض

بانها لو تحركت فاما ان يتحرك من الوسط او اليه او عليه وعلى الاول
يلزم ان لا ينخسف القمر في مقاطراته الحقيقية للشمس وان يختلف
ارتفاع القطب الظاهر في مسكن واحد وان يختلف ارتفاعات
كواكب بعينها في دواير انصاف النهار وعلى الثالث يلزم ان
يكون ما فيه مبدا ميل مستقيم محلا للميل المستدير وفيه انه
ليس محالا اذ لم يقم عليه برهان واستدل عليه بانه لو تحركت الارض
مع ما عليها من الاناس والحيوانات والنباتات على الاستدارة
لزم ان يكون حركة المرمى الى جهة حركة الارض ان يقع
المرمى الى جهة في موضع الرامي دايما ان ساويتها وان يقع خلفه
ان كانت حركة المرمى ابطأ من حركة الارض واسعها النقاط
ورد بان هذه المحذورات انما يلزم لو لم يتحرك الهوا ايضا متابعا
الارض واما لا يجوز ان يتحرك المرمى بحركة الهوا حركة بالعرض
مثل الرامي ويتحرك بنفسه حركة الخاصة ولا يلزم شي من المحذورات
واجيب بانه يلزم على هذا ان لا يقع الحجران المختلفان قدرا المرميان
على سمت خط واحد من الارض بخط من خطوط انصاف النهار
على ذلك الخط اذ تحريك الهوا للكبير ليس كتحريكه للصغير

الروضة الخامسة في ان هذه الاجسام الاربعة مختلفة الحقايق
ونكت متعلقة بما تقدم نظمت في هذا المطاف طوز منها ان
ما يحيط به فلك القمر من عالم الكون والفساد ليس مستويا على

الثاني

حد ولا انواع متباينة بل هناك جسم متحد الحقيقة متفق
الطبيعة بعضه حار يابس مشتعل محرق ومضي يسمى النار
لشرط هذه الصفات وان زال عنه هذه الصفات لا يسمى نارا
او بعضه رطب شفاف لطيف غاية اللطافة يسمى هوا
وبعضه رطب سيال يسمى ماء لشرط هذه الصفات وهكذا الى
زال عنه هذه الصفات كما اذا انجمد الماء لا يسمى ماء بل جمدا او ثلجا
او بردا وكذا في التراب ومنها انا سلمنا ان الارض والماء والهوا
مختلفة الطبايع لكن لا نسلم ان النار مخالفة للهوا بالطبيعة بل
النار هو الهوا الحار جدا المحرق المشتعل ومعنى الاترى ان السموم هوا
حار فاذا اشتعل نظن انه نار ومنها انه ليس عند الفلك كرة النار
بل لا نار الا ما يوجد عندنا واذا اشتعل ينقلب هوا كما سيجي فنقول
استدل على اختلاف هذه الاجسام طبعا باختلافها لكنها في
الطبيعة ويدل على الاختلاف ميولها طبعا فان النار ينتقل
طبعا من حيز الهوا الى جانب الفوق والما ينتقل منه الى جانب التحت
والارض تحتهما طبعا والطبيعة الواحدة لا تختلف جهات حركاتها
ولا يقتضي الميول المختلفة فان قيل الميل انما يحس في جزئيات
للعناصر لا في كلياتها فلا يجوز ان لا يكون لكلياتها
ميل ويكون ميول جزئياتها لعشر اجزاء كلياتها اياها اجاب
عنه الشيخ في الاشارات بان الكبير منع لقبول التحريك القسري

مع ان جزئيات العناصر اذا كانت اكبر كان ميولها اشد وحركتها
اسرع فان قيل يجوز ان يكون ميول الجزئيات طبيعة لا لطلب
الاحياز بل لطلب الاتصال بكلياتها قلت لو كان الغرض
من حركات الجزئيات الاتصال بالكل لا غير لكان اذا وضع الارض
مثلا في الفلك يتصعد الاحجار طبعا ولو فرض في المشرق يتحرك الى
المغرب وكذا باقي الجهات فيصير للجمادات جهات الحركات طبعا وهو
غير جائز وايضا لكان الحجر المرسل الى بئر يلتصق بشفيره ولا يتحرك
الى قعر البئر على ما هو تفصيله فان قيل لعل تلك الاجسام لا تطلب
تلك الاحياز لطبايعها حتى يلزم من اختلاف الاحياز اختلاف
الطبايع قلنا لم لا يجوز ان يكون اختلاف الطلب لاختلاف كيفياتها
فان النار مثلا حقيقتها حقيقة الهوا فاذا اشتدت حره مال الى
جهة الفوق لا لانه حدث له طبيعة اخرى اقتضت ذلك بل لاجل
حره اقتضاه كما انه اذا امتزج الما الحار بالما البارد صعد الما
الحار لا لاختلاف طبيعتهما بل لاختلاف كيفيتهما فان الحيز الذي
يطلب النار بطبعه اما ان يكون من طبيعة الحيز الذي هرب عنه من
حيث الوضع والجهة او لا فعلى الاول يكون طلب احدهما والهرب
عن الاخر محالا لتشابههما وعلى الثاني يجب ان يكون ذلك الحيز
وحيز الغير لا نوا لان كل جزء لجسم يطلبه ويجب ان يكون
حيز الجسم لغلبة الحرارة لان هذا المتصعد المفروض عن حيز الهوا

...د وادحرارته ولا شك ان ذلك الحيز حيز النار لان
النار يهرب عن حيز الهوا طالبا له فالنار مخالف للهوا طبعا ومبني
على هذا باقي العناصر والما المسخن يقتضي الارتفاع والعلو بالنسبة
الى الما البارد وكذا الهوا المسخن لما توهم بل لان الما اذا استسخن
مال الى حيز جسم اخر كالهوا او النار لمشابهته به في كيفيته فيعلو الجسم
البارد لقلة الحرارة ولذا اذا اشتد حرارته حتى يصير بخارا اصعد
عن الما البارد صعود الظاهر واذا كان الهوا بالتسخن يطلب
الارتفاع يجب ان يكون فوق الما جسم حار يطلبه الجزء الحار
من الهوا للتشبه به هذا محصل ما افاده الشيخ في الطبيعيات
الشفا واقول هو محل نظر لوجوه الاول انا عنا ان الحيز الذي
يطلبه الجزء الحار من الهوا مثلا ليس مخالفا لحيز الهوا طبعا بل هو جزء
من حيز الهوا لكنه فوق الجزء الذي يلي الارض ولذا يطلبه الجزء الحار فوق
حيزه الساكن في ذلك الحيز بل يجوز ان يكون الحار مناسبا لجزء
اخر لا في الحرارة كان الممتزج من العناصر الاربعة متشابه العلة
لمزاجه لا في مزاجه لخلو الفلك عن الكيفيات المزاجية الثاني انه
يجوز ان يكون الهوا متصلا الى الفلك وما يتصل منه بالفلك
يستسخن بحركة الفلك والجزء الحار الحادث عند الارض
يتحرك الى فوق لمناسبته للاجزاء الحارة الفوقانية من الهوا هذا
هو الابحاث الجدلية والنظر الحكمي الحكم بحكم حكم

بالشيخ واذا انعمر وتحصر ظهر لك اندفاع الظنون المظنو
وان النار البسيطة اى عند الفلك حارة بالطبع وفيه ما فيه

الروضة الثالثة فى سبب اختلاف حال الاهوية بحسب الفصول
واختلاف الاقاليم فى ذلك لا خلاف فانا نعلم بالحس ان شعاع
الشمس اذا وقعت على الارض ولبث فيها يسخن الارض وكذا
الهواء المجاور للارض ونعلم ايضا ان حرارة الشمس تجذب
الرطوبات كما نشاهد فى الثياب المبلولة المطروحة على الارض
المشمسة بل جميع الاجسام المبلولة من الاثمار والاوراق
والاراضى وغيرها وفى تجرها الماء اذا احطت ذلك فاحفظ
ايضا ان للشمس حركتين حركة يومية يتم بها فى يوم
وليلة دورة من الفلك وكره وهى حركة الفلك المحيط المحدد
على ما استقر عليه رايهم ومدار هذه الحركة اما نفس منطقة الفلك
الاعظم المسماه بمعدل النهار ودايرة موازية لها تقريبا
فهذه الحركة لا تختلف اوضاع الشمس بالنسبة الى سمت
راس البلد ولمعدل النهار قطبان شمالى وهو ما يقرب منه
الجدى وجنوبى وهو مقاطرة واذا توهمت معدل النهار قاطعا
للعالم تقطع كرة الارض ايضا ويحدث على بسيطها دايرة يسمى
خط الاستواء والبلاد التى عليه بلاد الاستواء كصنعاء عن
والبلد الذى ليس عليه بلاد امالة والبعد بينها وبين خط الاستواء

...ثانية حركة خاصة لها على مدار مقاطع معدل
النهار على نقطتين مسميان الاعتدالين احديهما وهى
التى اذا جاوزت الشمس عنها وقعت فى شمال المعدل اعتدال
ربيعى والاخرى خريفى والنقطتان من ذلك المدار اللتان
عندهما يحصل البعد بينهما الى الغاية تسميان بالانقلابين
الشمالى صيفى والجنوبى شتوى واذا وهم ذلك المدار قاطعا
للعالم احدث على سطح الفلك الاعظم دايرة يقال لها منطقة
البروج فالاعتدال الربيعى اول الحمل والانقلاب الصيفى
اول السرطان والخريفى مبدا برج الميزان والشتوى مبدا
الجدى ويتم هذه الحركة دون سنة شمسية تقطع
المدارات بقسمين مختلفين فان كان البلد شماليا كان
القسم الفوقانى من المدارات الشمالية اعظم من التحتانى منها
وفى الجنوبية بالعكس وان كان البلد جنوبيا كان الامر بالعكس
فيهما والشمس كل يوم فى مدار من المدارات الموازية
التى بين المعدل ومنطقة البروج من الجانبين فما كان فوق
الارض من المدار هو مقدار ذلك اليوم وما كان تحته فهو مقدار
ليله والاختلاف القسمين فى البلاد المايلة يختلف مقادير
الايام والليالى صيفا وشتاء اذا مهدت لك تلك المقدمات
فنقول ان البلاد المايلة المشهورة الشمالية مثل بلاد العجم

اذا كانت الشمس في اول الجدي كانت بعيدة عن سمت الرؤس
نهاية بعدها وقصر النهار نهاية القصر فلا تسخن تلك البلاد
فصل تسخن وليس تخونتها بحيث تجذب الرطوبات التي في
الارض من الامطار والثلوج والبحور والانهار وساير
التاثيرات الحادثة من كرة الزمهرير فيغلب البرودة والرطوبة
على تلك البلاد واهويتها ولذا كان طبيعة الشتا باردا
رطبا واذا تحرك الشمس حتى وصل الى الاعتدال الربيعي
توسط في القرب والبعد وهنالك ابتدا اعتدال الهوا ونشو
النباتات وتهيج القوى الحيوانية واشتعال الحرارة الغريزية
في ابدان الحيوانات والانسان وهي بعد عند تقربها الى سمت
الراس ويزيد الحرارة لكن لا تغلب بحيث تجذب الرطوبات
اجمعها الى تسخنها ليستعد للتصعيد والتبخر فاذا تسخنت
الرطوبات التي اجتمعت في الشتا في تلك البلاد والاهوية
وغلب على الهوا الحرارة الحاصلة بسبب قرب الشمس وفاقتها
طبيعة الهوا يحصل هوا حار رطب موافقا لمزاج الدم والروح
على ما سيجي ولذا قيل ان طبيعة الربيع حار رطب ثم اذا وصلت
الشمس الى الانقلاب الصيفي واول السرطان وحدث
اكثر الرطوبات واشتد اسخانها ووصل تاثيرها الى الغاية
لطول مدة مكثها في حوالي سمت الراس لطول الايام هنا

واقتضا

... رطوبات وتصير الهوا حادا يابسا ويبقى على
ذلك تمام فصل الصيف ثم اذا قرب من اول الميزان بعد خروجها
لبعدها عن سمت الراس واقتضا طبيعة الارض البرودة وطول
مدة مقصودتها بحرها يميل الهوا الى البرودة ثم كلما ازداد الشمس
بعدا ازداد الهوا بردا لكن ليس بعد الشمس وبرد الهوا الى
حد تغلب الرطوبات وتعود الى الارض فيبقى الهوا باردا
يابسا وهو فصل الخريف ثم اذا وصلت الشمس الى اول الجدي
تم الدورة وعاد الاختلاف من راس ثم انه كلما بعد الاقليم
والبلد من خط الاستوا المذكور كان برده اشد لان الشمس
ابعد والايام الشتائية اقصر وفي الصيف وان كان الايام
اطول لكن بعد الشمس لا يسخن الهوا جدا وقس على هذا حال
الجنوب والازمنة فقد ظهر ان سبب الصيف وحر الهوا انما هو
غاية قرب الشمس من سمت الراس ففي بلاد الاستوا حيث يمر المعدل
بسمت الراس يمر الشمس ايضا بسمت الراس وبلاد الاستوا في سنة
مرتين كان فيه شتاءان في كل سنة وكل صيف وشتا
يعقبه خريف وكل شتا يعقبه ربيع فسنة بلاد الاستوا انما
هي ثمانية فصول ربيعان وصيفان وخريفان وشتاان كل
فصل شهر ونصف تقريبا ولما لم يبعد الشمس عن سمت رؤس
تلك البلاد كثيرا ولا تتفاوت مقادير الايام والليالي ذهب الشيخ

لان مزاج سكان خط الاستوا اعدل الامزجة في تعاقب
الحر والبرد على ظاهر الارض وباطنها صيفا وشتا نجد بالحس
والتجربة ان الارض في الصيف حارة الظاهر باردة الباطن
وفي الشتا باردة الظاهر حارة الباطن ولذا فان مياه
العيون في الصيف باردة وفي الشتا حارة عند نبوعها فقد
قيل فيها ان السبب ان كلا من الحرارة والبرودة يهرب عن الاخر
فهرب الما عن النار في الارض وتوابعها حر وبرد بسبب البخارات
المحتبسة في الارض والادخنة وغيرها فاذا استولى الحر على
ظاهر الارض هرب البرد الى باطنها واذا استولى البرد على ظاهرها
هرب الحر الى الباطن ورد عليهم الشيخ بان الحر والبرد عرضان
وانتقال العرض من موضوع الى موضوع او من جز من موضوع
الى جز آخر منه محال وقال بعض اخوانه لا يختلف حال باطن الارض
في الصيف والشتا حرا وبردا لكن الحس يغلط ويتوهم في الصيف
باردا وفي الشتا حارا لانه في الصيف غلبت الحرارة على ظاهر الارض
واستسخن البدن فاذا لاقى باطن الارض وليس حره مثل حر ظاهر
الارض فيستبرده وفي الشتا بالعكس كما ان من اصابه برد الشتا
اذا دخل الحمام ولاقى الما الفاتر منه يستسخنه وما دام
اذا زال عنه برودة البرد المكتسب من الخارج ويستسخن بحرارة
الحام يستبرد ذلك الما الذي كان يستسخنه اولا

[...] الما النابع عن العيون يجري في الشتا دون الصيف
بل يميل الى الانجماد فان الما يجمد في بواطن المغارات الغائصة في
الصيف دون الشتا وايضا ففي الصيف يستبرد باطن الارض
في اليوم ولا يستبرد في الليل لمن اقام في باطن الارض يوما وليلة
من غير ان يخرج عنه والتحقيق في ذلك يتوقف على تمهيد مقدمة هي
ان اثر القوة الواحدة في الصغير اشد منه في العظيم وفي الصغير اسهل
فان اضاءة سراج واحد لمشكاة اشد منها لبيت واسع واحراق نار
قليلة لحشيش او خشبة اشد من احراقها لخشبة عظيمة فاذا كان
في جسم ما مبدا مسخن من نفسه او من خارج واثر ذلك المبدا في
كل الجسم لا يؤثر مثل اثر ذلك المبدا بعينه في جز ذلك الجسم لان تاثيره
في الصغير اشد اذا مهدت لك نقول في الارض اجزا باردة مائية
او بخارية واجزا حارة دخانية وغيرها فاشتبه في الارض بها يستبرد
الارض او يستسخن فاذا اعتدل حال ظاهر الارض حرا وبردا اثرت
تلك الاجزا في جميع الارض ظاهرها وباطنها واعتدل تاثيرها
واذا استولى البرد على ظاهر الارض فالاجزا المسخنة لا يسخن
ظاهرها لعتوه عن قبول السخونة ونبوه عنه فتوجه تاثيرها جميعا الى
الباطن فقط فيصير اسخن مما كان واذا غلب الحر على ظاهر الارض لا
يصلح لان يعمل في ظاهره الاجزا المبردة الباردة فيتوجه تاثيرها
الى الباطن فقط فيصير ابرد مما كان **الروضة الرابعة** في الكون

فالقسما ان الذين حسبوا ان العناصر المذكورة متباينة داووق
اشتراكها في مادة واحدة حتى يحصل التفاوت في طبايعها بدليل انقلاب
كل منهما الى الآخر فلعالم العناصر مادة واحدة هي هيولى ها الاولى
مصورة بصور العناصر بسيطها ومركبها بدليل انقلاب بعضها
الى البعض والمحال انه اذا اثر كيفية عنصر في عنصر آخر يكشف لما ان كيفيته
الموثر كما انه اذا اثر النار في الماء سخنه وتلبث بصورة العنصر المشتبه
كما ان النار اذا اشتد تاثيرها في الماء وسخنه جدا انقلب هواء وهذا
الانقلاب يسمى كونا وفسادا ويقع بين العناصر المجاورة اما انقلاب
النار فكما نشاهد في شعل النار فانها انما قد يحس بانفصالها عن الحطب
قدرا محسوسا ويرتفع منفصلا عنه قليلا ثم غيب عن البصر فذلك
اما لان النار انقلبت هواء وهو المط واما لان النار انطفت وخلعت
عن التلون وليس كذلك لان النار لو كانت في حمام او بيت
من صوف او كان فوقها ثوب لوجب ان يحرقه النار وليس كذلك
واما انقلاب الهواء نارا فلما يشاهد في كور الحدادين حيث يصير الهواء
بالحاح النفخ نارا مشتعلة ولما نشاهد ايضا انه اذا التقى وقد شعل
من النار في الحشيش يحصل شعل صاعده كثرة اكثر من الحشيش
فعلم ان الهواء المجاور للحشيش انقلب نارا واما انقلاب الماء هواء
فيدل ان الماء الذي في القدر اذا غلى كثيرا يصير قليلا وما ذلك
الا لان بعضه انقلب هواء اولى من ذلك ان نقول يجوز ان يكون

ارتفع بالبخار لا بالانقلاب فان الحر اذا استولى
على الماء صعده والهواء ايضا يتصعد مع الماء فيختلطان ويحصل منه
بخار وخروج فالوجدان يقال لو سد راس القدر ولو هذا النار تحته فلو
لوجد الماء طريقا الخروج ثم اذا امضى زمان … وفتح راس القدر
لوجد الماء اقل مما كان اولا والحاكم بذلك التجربة والعيان واما انقلاب
الهواء ماء فلما يشاهد سكان الجبال انه اذا غلب البرد على الهواء في قلل
الجبال الباردة يكثف ذلك الهواء ثم نزل نزول المطر من غير سحاب
ولانه اذا اركب الطاس على الجمد يوجد على الطاس قطرات الماء والماء
الذي على الجمد لا يتصعد بطبعه لان الماء ثقيل طبعا ولا قاسر هناك
يقسره على الصعود فانقلب الهواء الذي كان في حوالي الطاس ماء الا انها
البرد الشديد بسبب الجمد وذهب ابو البركات الى ان الهواء ممزوج
بالاجزاء المائية المحبوسة في الهواء لصغرها وعدم قدرتها على خرق
الهواء والهواء يحفظها فاذا استولى عليه البرد نزل الاجزاء المائية
منطبقة بالطاس ورد بانه اذا مسح تلك القطرات يحصل بعدها
قطرات اخرى وهكذا يحصل القطرات بعد المسحات من تفاوت في
الازمنة ولو كانت تلك القطرات من الاجزاء المائية المذكورة
لا نتفت بعد مرات اذا نزلت جميعها او صارت اقل مما نزلت من
الاولى ولا يخفى ان الغرض من هذه الدلائل ليس الا بيان امارات
وعلامات ورث الظن الغالب للمصنف واليقين للمحدس فانها

للاحتمالات البعيدة والمنوع ركيك جدا لذا اعرضنا عنها واما
انقلاب الماء ارضا فلما يشاهد في الاحجار التي يقال لها بالفارسية
سنك مرمر وغيرها واما انقلاب الارض فلما نعمله ارباب الاكسير
فانهم كثيرا ما يعرضون بعض التراكيب على الحجارة حتى يصير الحجارة
مياها سيالة وفيه نظر لانه لا يلزم ان يكون كل سيال ماء لان
الماء انما هو ماء بطبعه وصورته النوعية الخاصة بلا بالماده و
كذلك ينقلب المركبات بعضها الى بعض كما ينقلب الغذا اخلاطا
هي الدم والبلغم والسوداء والصفراء والاخلاط ينقلب لحما وعظما
وعصبا وغضروفا وجلدا وينقلب الدم منيا والمنقلب الى مضغة وعلقة
وجنينا وحيوانا من انواع الحيوانات وانسانا وينقلب الملح المطروح
في الماء ماء وكذا السكر وغيره وكل مركب يقع في المملحة يصير ملحا
كما حكى بعض العلماء انه شاهد في مملحة بغلا انقلب قوائمه ملحا دون
جثته فهذه الايات والعلامات يحدس الفطن بان هيولى
العناصر باجمعها كان تخصيص بعضها ببعض الصور كتخصيصه
بالصورة النارية في كرة النار والهوائية في كرة الهوا وكذا
في الماء والارض وكذا في تخصيص مواد المركبات من النباتات
والحيوانات والمعادن تخصيصا بلا مخصص قلت المشهور في
دفع ذلك على ما اشار اليه الشيخ في مواضع من كتبه صريحا و
كناية ان الهيولى مورده لصور غير متناهية متعاقبة كل سابق

منه لكل قطعة احد منه اي عنصر كان او من
مركب فقد تلبست مادتها بصور غير متناهية في جانب الازل
مترتبة بعضها على بعض وبعض المحققين انكر امكان التوقف
بين احاد غير متناهية وان لم يجتمع في الوجود مستدلا عليه بانه اذا
اخذ العقل هذه الاحاد على الاجمال وبين كان حصول شيء منها
لا يتصور الا بعد حصول اخر وهكذا فيجزم انه ما دام الطرف لم
الوسط لا يوجد شيء من هذه الاحاد فتقرر الامر على ان حدوث
الصور على المادة مستنده بالاخرة الى الحركة الدورية الازلية
الفلكية التي هي واسطة في حدوث الحوادث ووجودها عن
الفاعل الجواد القديم كما نص عليه ابو نصر الفارابي قائلا ولولا
الحركة لم يصح صدور الحادث عن القديم اقول اما ادعاه من انه
لا استنادين الصور ولا توقف فكلام حق لا لما ذكره ديه
استدلالا لان اغا عرى في الاحاد الغير المتناهية التي يكون
المرتب بينها ترتب الفاعلية واما اذا كان بعضها معد البعض
ففي الملازمة المذكورة نظر بل لانا نعلم ضرورة وتجربة وعيانا ان
الصور السابقة لا تعد المادة لحدوث الصور اللاحقة بل المعدات
هي الكيفية الواردة من خارج او غيرها مثلا اذا انقلب الماء
هواء فالصورة المائية لا تعد المادة لان تصير هواء بل الحرارة
الغريبة الواردة عليها بعدها لان يقلبه هوا هذا واستشكل

ثم ذكر في الجواب باستلزام الكون والفساد في كليات العناصر وهو
اي يخالف تصريحاتهم اقول لعل مرادهم بامتناع الكون والفساد
في كليات العناصر انه لا ينقلب عنصر كلي باجمعه الى عنصر اخر
وهذا لا ينافي ما لزم من الجواب لجواز ان يدوم كل عنصر كلي
ازلا وابدا لا بشخصه بل بنوعه ويكون كل قطعة حدث
منه معروضا لصور غير متناهية ثم اقول يرد الاشكال بوجه اخر
وهو ان النار عندهم قديمة والنار التي عند الفلك لا تبرح عنها
على ما يشهد به تصريحاتهم في مبحث المزاج او غيره ولا ينقلب
الى عنصر اخر لان النار فوقه على احاطة باقي العناصر ولا يفعلها
عنصر ولا كيفية غريبة حتى يحيلها الى عنصر اخر فيشكل الامر فيها
فلذا ذهب بعض القدماء كالكندي وغيره الى ان النار في الاصل
كان هواء انقلب نارا بسبب حركة الفلك وفيه ما فيه ثم اقول
لعلك ان احدث الفطانة يمكنك فطنت بان لا حاجة الى شيء
من هذه التكلفات التي ارتكبوه واهتديت الى تحقيق اسق
حسن بالتصديق وهو ان المادة ليست في حد ذاتها امرا معينا
بل انما يتعين شيء منها بالصورة التي حلت فيها وتسقيد
الحقيقة والهذية من الصورة والا فهي مع قطع النظر عن الصورة
ليست الا امرا مبهما فكل مادة حلت فيها صورة لم يصر هذه المادة
مع الهذية الا بسبب صورة واذا انقلبت وبليت صورة

اخرى ... مادة هي بشخص لا اول لها تخلف عن التعيين الاول وكانت
والهذية واكتسبت حقيقة اخرى وعند هذا يظهر انه ليس لاحد ان
يقول لم اختصت بهذه الهيولى دون غيرها من الصور لان هذه
هذه الهيولى انما كانت بهذه الصورة ولو كانت محلا لصورة
اخرى لم يكن هذا الشخص بل شخصا اخر كما انه لا ينبغي ان يقال
لم صار زيد شخصا بتشخصه دون تشخص عمرو لانه لم يصر
زيدا بهذا التشخص بدونه هذا ولما توهم بعض القدماء ان تصيرورة
شيء شيئا اخر وحدوث شيء لا عن شيء غير ممكن انكروا الاستحالة والكون
والفساد فذهب اصحاب الخليط منهم الى ان العنصر البسيط لا يحصل
عندنا بل ما نظنه بسيطا فهو مركب من جميع الاجسام والطبايع
المختلفة حتى نقل عنهم ان الماء مركب من الهواء والارض والنار
والعنب والعسل والخبز واللحم وغيرها غاية الامر انه دائما يظهر
واحد من هذه الطبايع ويكمن ثم ان بروز واحد من الكمائن يكون
ما كان ظاهرا ولا يتوهم انه مذهب الحكماء وحدث البارز وهم اصحاب
الكمون والبروز ولعله من مرموزات القدماء تلويحا الى بعض
مسائل الحقيقة على ما نجده في مصنفات اهل الكشف والتحقيق
والا فهو ظاهر ظاهر الفساد وكيف يقال ان في جمرة الغضا
احصت جميع النار التي تشتعل منها عند احراقه ولا يحرق
دونه
ولا يحس باللمس ولا بالبصر قال الامام السم ان حرارة الا

الحارة كالفرفيون والفلفل انما هي لغلبة الاجزاء النارية مع انها لا
تحرق ولا تحس بالبصر واللمس فان قيل انها فلم تسخن بدن الحي بالحار
لا بالنارية كان مخالفا لما نص عليه الاطباء من انها تسخن لغلبة
النارية اجاب المحقق الطوسي بانها انما لا تحس بحرارتها لانكسارها في المزاج
فان قالوا اتباعه انقضوا مذهبهم وفيه تامل بعد وذهب آخرون
الى ان الاستحالة انما هي دخول اجزاء الحجر في المتحجر ظاهرا فان الماء
لا يسخن بالنار بل يدخل النار وتحس بحرارتها فيظن ان الماء
صار حارا ورد عليهم الشيخ وناقضهم بموادها المحكوك من
الحجرين الباقين فانه يسخن جدا ولا نار بعد هناك فليس
الاسخان الا بالاستحالة وهو الكوز المسخن بالحاح
النفخ وكالماء الذي يحرك تحريكا شديدا فانه يسخن من غير نار
تعد فيه ومنها ان الاناء المصمت المملوء ماء يجب ان لا يسخن
لامتناع دخول كثير من النار فيها لاستحالة التداخل
ومنها ان المائعين المتشابهين في اناءين احدهما مستحكم الخرم كالنحاس
والاخر جرم مشتمل على المسامات والثقب كالخزف لو صح يجب
على ما ذكروه ان يكون تسخين الثاني اشد لان دخول النار في ما قلنا
اسهل والواقع بخلافه ومنها القماقم الصماء اذا ملئت ماء
وسد نفيها سدا محكما والقي في النار القوية فانها تنشق
بعد صيرورة اكثرها ماء وظاهر ان مثل هذه النار لم تعد فيها

...ها ولامتناع التداخل ومنها ان الجمد يبرد ما فوقه
من الهواء مع ان الماء البارد لا يصعد بطبعه اولا وكذا نرى ان
شعاع الشمس يسخن الارض والماء والهواء وغيرها من المركبات
مع انه لا نار بعد فيها وان قالوا بتعلب بعض اجزائها نارا فقد
قالوا بالكون والفساد **الروضة السادسة** في ادوار الكون
والفساد ذهب الفلاسفة اكثرهم الى ان الافلاك بحركاتها و
نفوسها وموادها وصورها الشخصية قديمة زمانا والعناصر بموادها
التي هي الهيولى الاولى المشتركة بين الجميع قديمة واما بصورها
النوعية والجسمية الشخصية وحركاتها وكيفياتها فهي حادثة
مستندة ابتداء او بعد تخلل وسائط الى الحركة الدورية الفلكية
القديمة عندهم ومنها الى العقول المتوسطة ومنها الى خالق جميع
الموجودات الذي هو الجواد المحض المعطي لكل موجود ما هو في
وسع استعداده ومنوا هذا الترتيب بان الباري تعالى ان
استجمع في الازل جميع شرائط التأثير في الحادث كان الحادث
قديما وهو محال وان لم يستجمع توقف تاثيره على شرط حادث وينقل
الكلام اليه ونقول الفاعل الحقيقي ان استجمع جميع شرائط
التأثير في هذا الشرط في الازل لزم قدم هذا الشرط ايضا وان لم
يستجمع توقف على شرط حادث اخر وهكذا ينقل الكلام الى
الشرائط الحادثة فاما ان تذهب السلسلة الى غير النهاية او

الى واسطة قديمة بذاتها متجددة بالنسب والاضافات اللازمة
لذاتها اللازمة لذاتها وهي الحركة فاثروا هذا الشق على الاول
وقرروا الامر عليه وبه استقر رايهم على ان كل حادث في عالم
العناصر سواء كان من الامور الطبيعية كبرد الهواء وحر الماء
والاتفاقية كمدر او حجر او هبوب ريح او من الافعال الاختيارية
المنسوبة الى الارادات الانسانية والاشواق الحيوانية فان
الارادات ايضا حادثة يجب استنادها بالاخرة الى ادوار
الحركات واوضاعها المحصلة لانظار الكواكب من المقارنات
والتربيعات والتثليثات وغيرها اذا تمهد ذلك فاعلم انه
اختلف في انه اذا عاد وضع خاص به وجد الحادث فهل يعود
حدوث الحادث ام لا فاختار بعضهم انه يعود لكن لا بشخصه
لامتناع اعادة المعدوم بعينه على ما بين في الفلسفة الاولى
بل بمثله لان حدوثه اولا انما كان لهذا الوضع منضما الى
المبادي العالية فاذا عاد الوضع عاد المؤثر التام ومنهم من انكر
ذلك وقال لان الحوادث التي في عالم الكون والفساد مختلطة
من طبيعية واختيارية مثلا كثير من النسل والحرث والعلوم [illegible]
ان اوجب فانما يوجد عود الامور الطبيعية لا الاختيارية ولا المركبة
منهما ورد عليهم الشيخ باظهار ان الامور الاختيارية ايضا تنتهي
الى الحركات الفلكية والدورات السماوية وتفصيله ان الحوادث

الاتفاقية

منسوبة الى الارادة والاختيار والارادة ليست فعلا
اختيارية البتة والا لاستندت الى ارادة اخرى ولزم التسلسل فهي
من الامور الطبيعية بالحقيقة والمآل فيجب استنادها الى الاوضاع
السماوية على ما سلمه الشيخ في طبيعيات الشفاء والذي عندي
في هذا هو انه ان كان سبيل ان يعود شكل واحد بعينه كما هو فسيعود
الامور الى مثل حالها لكن السبيل الى اثبات عود الشكل
الواحد مما لا يمكن وجل لانه انما يمكن ان يقع للامور المختلفة
عودات جامعة اذا كانت نسبة العودات والادوار بعضها
الى بعض نسبة عدد الى عدد فيوجد عدد واحد تعده اعداد نسب
الدورات مثلا اذا كان عدد احدى العودات خمسة وللاخرى
سبعة وللاخرى عشرة فالواحد يعد الجميع ويوجد عدد مشترك
تعده كل منها وهو السبعون فاذا عاد صاحب الخمسة من كل
مفروض حاصل من الحركات الثلث اربعة عشر وصاحب
السبعة عشرة وصاحب العشرة سبعة اجتمع الجميع يعود في مثل
هذه المدة دائما وان لم يكن نسبة عدد العودات نسبة عدد
الى عدد وذلك جائز لما برهن عليه اقليدس من انه يجوز ان
يوجد نسبة في المقادير لا يوجد تلك النسبة في الاعداد فيستحيل
وجود شيء جامع مشترك فيه لما ثبت في الهندسة ان المقادير
التي تشارك مقدارا فهي مشتركة والمتباينات غير مشتركة فلا [illegible] ذلك

مقدارا واحدا فلا يوجد مقدار مشترك يعده جميعا واذا لم يوجد
عود الشكل بعينها فان كانت نسبة حركات الافلاك جميعا
نسبة عددية فالامر كما قاله الاولون والا فالحق مع الاخرين
ولا يمكن للعقول البشرية الاحاطة بها والعلم بحقيقة نسبها لا
بالفكر ولا بالارصاد انما يعلم بالارصاد ما لا يحصى من هذه
الحركات ولذلك يظهر في مدد كثيرة تفاوت في الحركات اذا نسبت
الى ما حكم به الارصاد وضوابط التقويمات هذا ملخص عبارة
واما المتكلمون المتبعون للنصوص النبوية والاشارات
الالهية وظواهر الكلام المجيد فينسبون وجود كل موجود
الى ارادة الله تعم من غير ان يرون للاوضاع السماوية تاثيرا
في وجود مكونات عالم العناصر والتحقيق في هذا المكان وتمام
الكلام فيه يستدعي بسطا لا يسعه المقام **الروضة السابعة**
في افعال وانفعالات منسوبة الى العناصر الاربع والى الكيفيات
الاربع التي هي الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة فالافعال
منها ما ينسب الى الحرارة فقط ومنها ما ينسب الى البرودة
فقط ومنها ما ينسب اليهما معا فالاول مثل النضج والطبخ
والشي والسحق والتدخين والاشتعال والمنسوب الى البرد
مثل التقطيع ومنع الطبخ ومنع الشي السحق ومنع التدخين
ومنع الاذابة وهو الانجماد والمنسوب اليهما مثل التعفين

…حيه من الاجسام الى تجمد بالحر والبرد معا ومثل العقد
والمنسوب الى الرطوبة واليبوسة انما هو انفعالات عن تاثير
الاولين مثل قبول النضج وقبول الطبخ والانشواء والسحق
والتدخن واما عن تاثير احدهما في الاخر اما اليابس عن
الرطب كالابتلال والتشعف والميعان والرطب عن اليابس
مثل الجفوف وغير ذلك كسرعة الانفصال والانعقاد والرطب
والانكسار والعسر والانشقاق وامتناع الانفصاق
للعين واليابس فليفصل هذه المذكورة تفصيلا في مناظر
المنظر الاول في النضج والعفونة والطبخ والشي والسحق
وغيرها النضج احالة الحرارة لجسم ذي رطوبة الى موافقة غاية
مقصودة فمنها نضج نوع الشي كنضج الفواكه والفاعل
للنضج موجود في جوهره ويحيل رطوبته الى قوام موافق للغاية
المقصود في كونه وانما يتم فيما يولد المثل ان يصير بحيث
يولده ومنها نضج الغذاء وهو نضج يفيد جوهر الغذاء وتشاكله
الى جوهر المغتذي وفاعله لا يوجد فيه بل هو في جوهر المغتذي
وهو احالة من الحرارة للرطوبة الى موافقة غاية هي افادة بدل
ما يتحلل من البدن ومنها نضج الفضل ومنها النضج الصناعي
كالطبخ وغيره ويعارض النضج امور منها ما هو ضده وهو
العفونة وهي ان يستحيل الرطوبة الحاصة ردية بزوال صلوحها

كلان يبلغ الى غاية مقصودة فاما هي ضد النضج الاول بسبب
ضعف الحرارة الغريزية وغلبة الحرارة الغريبة فانه لو قويت
الحرارة الغريزية لكانت تحبس حالة الرطوبة وحفظها ولو لم
تغلب الحرارة الغريبة لما استحالت الى كيفية حارة ردية
يستحق بها ولهذا يكون الميت اسرع الى التعفن بالحرارة الغريبة
من الحي بكثير والساكن من المتحرك واللحم النيء من المطبوخ
والنضج الثاني الغذائي والثالث الفضلي بسبب الحرارة الغريبة
بالنسبة الى الغذاء وهي غريزية بالنسبة الى المغتذي وهي
يؤثر في الغذاء لتحيله الى مشاكلة المغتذي فاذا فعلت
فعلها الذي تبلغ به الى الغاية المقصودة فقد نضج وان قصرت
وعاوقها برد كانت فجاجة وان استولت عليها حرارة غريبة
اخرى افسدت فعل الغريزية ومهرب الحرارة التي في الغذاء
فيزول عن طبيعته ولا يستحيل الى طبيعة البدن وذلك
هو العفونة وكذلك الخلط اذا لم يبق بحاله ولم يستحيل
الى النضج يبقى عفنا لكن الخلط العفن قد يحصل النضج فيه
عند العفونة فالنضج مادية جسم رطب غير يابس صلب كالعظم
ولا سخيف لا يحفظ الرطوبة كالخشب الرطب وعلة الفاعلة
حرارة غريزية وصورية تكيف الرطوبة بكيفية موافقة
لغرض الطبيعة وعلة الغاية اتمام نشو الاشخاص واما الطبخ

فالفاعل الغريب فيه حرارة رطبة تسخف وتحلل المطبوخ
مما هو حار وتحلل من جوهره ورطوبته شيئا ولكن يرطبه بما هو
رطب اكثر مما تحلل منه ومع ذلك فان رطوبة الطبيعة تحلل
من ظاهره اكثر مما تحلل من باطنه وتحلل الرطوبة الغريبة
من ظاهره اكثر من قبوله اياها من باطنه ومادته جوهر رطب
واما الشي فالفاعل الغريب فيه حرارة خارجية يابسة ولذلك
ما اخذ من رطوبة ظاهر المشوي اكثر مما ياخذ من باطنه وباطنه
ارطب من ظاهره بخلاف المطبوخ والرطوبة في المشوي
رطوبة جوهرية لطفت واوست وفي المطبوخ قد يمتزج
من الطبيعي ومن الغريب ومن الشي ما اشبه الشي من
جهة والطبخ من كالمشوي بحرارة لزجة دهنية فلان الحرارة
رطبة فانها تشبه الطبخ ولانها لزجة لا تنفذ في جوهر المشوي
تعود الخلخلة وتلبسه التجمير وتحصر رطوبته في باطنه فتشده
اللزوجة فتاثيرها يشبه الشي واما التبخير فهو تحليل الاجزاء
الرطبة متحللا من شي رطبا الى فوق وما تصاعد من مبدا ذلك
والتدخين هو كذلك للاجزاء الغالب فيها المائية فمادة التبخير
مائية ومادة التدخين هو كذلك للاجزاء الغالب فيها اليابس
ارضية والبخار مائي يتحلل والدخان ارضي يتحلل وكل ذلك عن
حرارة مصعدة فاذا كان الجسم رطبا محضا كالماء لا يقبل التدخين

ويقبل التبخر واليابس المحض كالارض يبس

التبخر فقط اذا لم يكن رطبة شديد الامتزاج باليابس وكان ايضا

لا يتصعد بالتدخين كالطين وكما اذا عجن الطلق والحديد وحمي

بالماء فانه لا تقطر منه الا الماء ولا يجوز ان يكون جسم بهذا الامر

يدخن ولا يتبخر لان الرطوبة اطوع للتصعد من اليبوسة وكلما

يتبخر ويتدخن فاول ما يتصعد منه بخار مائي او شي تغلب فيه

المائية فان كان فيه دهنية صعد الدهانة بعد المائية وان قيل

بانه لتصعد صعد الدخان ثم يصعد المختلط من الرطوبة

واليبوسة كالدهنية اللزجة ثم شي اخر واذا كان المركب شديد

الامتزاج بحيث يعسر مفارقة احدهما عن الاخر وانفصاله عنه

لا يقبل التبخر والتدخين معا فان كان الرطب جامدا امكن ان

يوثر الحرارة فيه حتى يذوب وربما لا يوثر ايذوب لكن يلين كالحديد

وربما لم يوثر اذابة ولا لينا كالطلق والياقوت وبالجملة ان الجسم

المتبخر وحده هو الرطب الصرف او الذي لا يستد ملازمة رطوبته

مع يبوسته والمدخن هو اليابس المحض القابل اجزاؤه التلطف

او المركب الذي التزم رطوبته بيبوسته الا ان تركيبه غير محكم

محكم فيقبل اجزاؤه الانفصال ويعين رطوبته على تصعد يبوسته

فان كثيرا من الاجسام بحيث يتعذر تصعيدها بالحرارة او يتعسر

ذلك اذا خلطت بالاجسام التي تتصعد خلطا شديدا تصعد معها

ولذا قيل انه لذا ربما ان يتصعد الحديد والزجاج والطلق واسلها

فيصغر اجزاؤها ويتحلل بالزرنيخ والنوشادر ويقوم عليه بعوه

فيصعد الجميع واما الاذابة فيحتاج الجوهر القابل لها الى رطوبة

ملازمة لليبوسة واذا غلبت عن جودها وسالت تقسيم البلة

الى متلاحمة فان لم يبق فهي سيحرة والا بقيت فيلازم الفضلة

فهو مذوب وسيحرضا كالشمع واما الملين بالنار فلاد الرطو

في الملين ليست بحيث تسيل وقد يقبل التسييل بحاله لطرجيم

خارج لكيفية حادة دسمة كما اذا شوى الحديد والطلق والمرقشيثا

بالكبريت او الزرنيخ او النوشادر وربما هو مذوب واما المشعل

فهو الذي ينفصل عند عاديس من الرطوبة والبرودة فانه

لا يستحيل نارا بل هو حار رطب دهني او يابس لطيف وكل بخار

ينفصل عن الدهنيات وعن الاشربة الحادة المزاج المياه المحرق

تشتعل فكل مشتعل فمن شانه ان يتصعد عنه دخان قابل الاستحالة

الى النارية واما المحو العر المشتعل فهو الذي يستحيل اجزاؤه الى

النارية لكن لا ينفصل عنه شي اما اليبوسة او لشدة رطوبته

حتى يحلل منه ما هو رطب جوهر ابخاريا ويحترق اليابس الباقي

المطلب الثاني في الحل والعقد لا يجب ان يكون كل ذايب

سبب الحرارة فان الملح بعد انحلاله بالحر والنار وينحل بالماء والنداوة

بسهولة حتى يصير ماء قوله ليس الحل هنا لا تسيله بد بالاسمعان

ولا تمده المادة البخارية ولين العقد بالبرد لم ينعقد الطبخ
كالبيض **الروضة الثالثة** فيما يتكون من العناصر الاربع من غير
نفس وفيها مناظر **الاول** في حال المكونات الارضية والمائية من
الاجسام التي ليس لها تركيب تام والحوادث الارضية منها الحجارة
وسبب تكونها اما التحجر او جمود وبيانه ان الارض الخالصة لا تتحجر
لغلبة اليبس بل غلبة اليبس تفتتها بل تحتاج الى لحم مع رطب لزج
تعنه فاما ان تغلب فيه الرطب فيكون التحجر منه انما يكون بجمود او طبخ
او تغلب الارضية اليابسة فيتحجر او كثير من الطينات قد تجف وتستحيل
او لا تشابه(؟) بين الحجر والطين وهو حجر رخو ثم تستحيل حجرا والاولى
ذلك المنا(؟) الطينات اللزجة وحكى الشيخ في الشفاء عن نفسه انه شاهد
هذا الجمود وقد تكون الحجارة من الماء السيال اما بان يجمد بتمامه
او يرسب منه في سيلانه شي على وجه مسيله ويتحجر وقد شوهد
ماء قاطر اذا اخذ لم يجمد واذا انصب على ارض حجرية انعقد حجرا
حجرا فعلم ان تلك الارض لها قوة معدنية تحيل الماء الى الجمود وقد تكون
انواع الحجارة من النار اذا انطفت كما شوهد ان مواد الصواعق المفارقة
عنه الحرارة حجرية او حديدية في غاية الصلابة بحيث لا تقدر على
كسره والاحجار قد تحدث بسبب عظيم تصادف طينا كثيرا الرحا(؟)
دفعة وقد يكون قليله على توالي الايام بحيث لا ينضبط بايح(؟)
ولا يحصيه حساب وهو سبب تكون الجبال وسبب ارتفاعها امران

الاول

الاول ان ريح الزلزلة وصدمتها قد يرتفع طائفة من الارض فتحدث
ربوة فيبقى شاطئ الحفرة مرتفعا والثاني ان مياه العيون والانهار
والسيول تحفر ارضا رخوة على جنب الجبل فيصير الجبل مرتفعا بالنسبة
الى سطح الحفرة ومنها المياه النابعة عن الارض اما مياه العيون السيالة
فهي تنبعث عن ابخرة كثيرة موسعة(؟) الانبعاث كثيرة المادة تخرق الارض وتقوى نفاذها
واما مياه العيون الراكدة فانها تحدث عن ابخرة بلغت الى وجه الارض
لكن لا يبلغ قوتها الى ان يطرد ما يليها سابقها واما مياه الابار والقنى
فانها لما كانت قوتها ضعيفة ليست بحيث تشق الارض احتاجت الى
ان يحفر لها ويزال عن وجهها ثقل التراب المتراكم حتى تصل
الحفر الى مستقر البخارات فحينئذ تصادف منفذا فتندفع اليه بادنى حركة
فان لم تصادف(؟) الباقي من بخارات الارض ولا يزيل لانه لما اجتمع كثير
من الماء والبرد لم تقوى البخار على شقه والاتصال به واذا اخرج قدر الماء
وانقلب البخار الذي ماد(؟) ترشح اليه هكذا قال الشيخ قال ابو البركات
ولو كان سبب مياه العيون والقنوات ابخرة الارض لوجب ان يكون
في الصيف ازيد وفي الشتاء انقص بل السبب سيلان الثلوج ومياه
الامطار لانها تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها والجواب ان سبب
المياه المذكورة واما الزلزلة فلها اسباب منها انه اذا تولدت تحت
الارض بخار دخاني كثير المادة وكان وجه الارض متكاثفا بحيث لا مسام
حتى يخرج منه البخار تزلزلت الارض وربما ينشق منه الارض لقوة

فيحدث منه العيون ومما يخرج لا لشدة حركته ولا ينفذ لد حركته
تحلل او دخان قطعة من الارض لما يدل عليه الاعمال بالتجفيف و
من الشواهد ما حكي انه كان يقع قبل ذلك كثيرا زلازل كثيرة
فامر حكيم بان يحفر في صحاراه ابار كثيرة فلما حفرت الابار قلت
الزلزلة لان الابخرة تجد طريقا الى الخروج من غير شق الارض ومنها
الرياح القوية التي تحدث بانهدام المغارات او وهاد او جبال
او غير ذلك ومنها سيلان ماء قوي دفعة بحيث يضطرب به
الارض وهذا راي ذي مقراطيس في كل زلزلة وللزلزلة
لواحق بعضها ضارة وبعضها نافعة فمن النافعة ان يشتمل الرياح
المحركة للارض على مواد بخارية فاذا انشق الارض
ينبع من الارض عيون يسقى بها ما لا يسيح ومن منافعها ان
يشتمل فاذا انفتح مسام الارض للعيون واشعار قلوب الناس
رعب الله تعالى ومن المضار ان يشتمل الدخان المحرك على اجزاء نارية
كثيرة فيشتد الحركة فيغلب اكثرها فاذا خرج من الارض ملتهبا
يحرق **المطلب الثاني** في الكائنات الهوائية اما السحاب
والثلج والمطر واشباهها فانه اذا تصاعد البخار المرتفع من سطح الارض
بسبب اشراق اشعة الشمس عليه او من وجه الجبال الى الهواء فان كان
لطيفا تحللت الاجزاء المائية لشعاع الشمس وانقلب هواء وان غلب
المائية فيه وصعد البخار حتى قرب من الطبيعة الزمهريرية واثر بردها

فيه تكاثفت اجزاء البخار المتصاعد وتراكم بعضها على بعض وهو
السحاب ولما غلب البرد على الاجزاء المائية مال الى اسفل فان كان
البرد غير قوي يتقاطر وهو المطر وان قويا فان اصابها البرد قبل
اجتماع نزلت ثلجا وان اصابها بعد الاجتماع نزلت وصارت لشدة
الحركة مستديرة لان تسخن للحركة تزايد ذوبانها وهو البرد
وان لم يبلغ البخار المذكور بكثرة الزمهريرية فان كان كثيرا واصابه
برد صار ضبابا وان كان قليلا وتكاثف ببرد الليل نزل طلا ان
لم يجمد وصقيعا ان جمد وان لم يتكاثف بقي في الجو ويحدث منها
ايضا بضرب البرد الشديد الهواء من غير بخار وتكثيفا اياه ويقع
لا دخي حرارة تصل اليه للطافته واما الرعد والبرق فاسبابها اذا
اشرقت الشمس على الارض اليابسة تحللت منها اجزاء يابسة حارة
يخالطها اجزاء ارضية يسمى المركب منهما دخانا وان لم يكن اسود
ويختلط بالبخار فيتصاعدان معا الى الطبقة الباردة الزمهريرية
فينعقد البخار سحابا ويحتبس الدخان فيه فيطلب الصعود ان بقي
على طبيعته والنزول ان ثقل وصار باردا وكيف كان يمزق السحاب
تمزيقا عنيفا فيحدث منه الرعد وقد يشتعل النار في الجو لشدة الحركة
فيحدث البرق اذا كان لطيفا والصاعقة ان كان غليظا واما الرياح
فسببها ان الدخان لما كان اخف واكثر من البخار كان ارتفاعه
اعلى فاذا انتهى الى الطبقة الباردة فان انكسر حره ببرد الهواء

ويثقل ويهبط متحركا الى الجهات المختلفة لاجتماع ...
ويتموج به الهواء ويحدث به الريح وان لم تنكسر بعد الحرارة
النار فرده الحركة الدورية التى للفلك الى الجهات المختلفة كما
يرد بعض دايرة بهام على جهات مختلفة ويتموج الهواء ويحدث
الريح ايضا واما اذا اشرقت الشمس وسخنتها تخلخل الهواء
ويزداد حجمه بالتخلخل فيدفع الهواء المماس من جانب آخر فيحدث
الريح وايضا اذا تكاثف شى من الهواء لغلبة البرد عليه وصغر
حجمه تحرك الهواء المجاور الى جهته لامتناع الخلاء فيحدث الريح
اولا ويجوز ان يكون حركة الهواء للانظار الكوكبية والاثار
العلوية فان لها عندهم تاثيرا عظيما فى عالم العناصر كما مر و
سيجىء فى باب الطوفانات ويحدث بذلك ريح ويشهد بذلك
التجارب النجومية وضبط الانظار الدالة على هبوب الرياح وغيرها
المنظر الثالث فى الهالة وقوس قزح المشهور فى مذاهب
الحكماء فيها انها خيالات ومعنى الخيال ان يحس البصر بصورة
شى وصورة شى آخر ولا يقدر ان يفرق بينهما ولنذكر قبل تفصيل
ذلك مقدمات الاول ان المذاهب المشهورة فى كيفية
الابصار ثلثة الاول مذهب الرياضيين وهو انه يخرج من مركز
الجليدية مخروط شعاع الشمس حيث انها من خطوط شعاعية
مستقيمة فاذا وصل الى المبصر الكثيف ادرك الباصرة ومن جانبه

الشعاع

[illegible] اذا وصل الى صقيل انعكس عنه الى جسم مقابل كما نشاهد
من انعكاس شعاع من الماء الى الجدار المقابل له ومن السيف المصقول
فاذا وصل الشعاع البصرى الى جسم صقيل كالمرآة انعكس عنه الى
مقابله فيتصل الشعاع بانعطافه الى جسمين المرآة والجسم المقابل
فيراهما معا ولما كان رؤية الجسم الآخر بسبب الشعاع الواقع على المرآة
يغلط الحس ويظن ان صورته منطبعة فى المرآة وليس كذلك
لان المنطبع فى المرآة لا ينتقل بانتقال الرائى وصورة المرآة تنتقل
بانتقاله وسيجىء تفصيله فى الثالث ان شاء الله تعالى والثانى مذهب الطبيعيين
وهو ان الابصار انما هو بانطباع صورة المرئى فى الروح البصرى
او القوة الباصرة وشرط هذا الانطباع المقابلة او ما فى حكمها فكما
ينطبع الجسم المقابل فى الباصرة فكذلك ينطبع مقابل المقابل اذا كان
المقابل صقيلا وهذا وان كان عجيبا لكن لا ينكر بذلك فان العجب
فكثير فى الوجود لكن المرئى مما يجب ان يصل اليه الشعاع المخروطى
الموهوم المفروض الخارج من مركز البصر وفى الانعكاس يجب ان يكون
وضع المنعكس اليه الضوء من الصقيل هو وضع الصقيل من
البصر الثالث وهو ان ذلك باضافة اشراقية وكيفية نورية للنفس بعدها
لان يبدو للبصر عند الشروط وسنفصل هذه المذاهب بعد
ذلك مع جرحها وتعديلها ومما يجب ان يعلم الآن ان صورة المرآة
مثلا غير منطبعة فى المرآة بل هى بعينه المرئى ذو الصورة ووهم

المنطبع

انطباعها في المراة من اغلاط الحس لانه اذا وقع الشعاع
البصري الموجود كما هو راي الرياضيين او المفروض كما هو راي
الطبيعيين على السطح الجسم الصيقل يحدث زاويتان احدهما
التي الى طرف الرائي وتسمى زاوية الشعاع واذا انعكس عنه
الشعاع يحدث زاويتان اخريان احديهما ما بين الشعاع
والاخرى في الجانب المقابل للرائي ويسمى زاوية الانعكاس
فان قلت اذا وقع خط على سطح فيمكن بينهما فرض زوايا غير
متناهية والتي في جانب الرائي لا ينحصر في زاوية واحدة فمن اين
علم ان ايها زاوية الشعاع وايها زاوية الانعكاس قلت اذا
فرض السطح المستوي الذي بين الشعاعين المستقيمين المتلاقيين
على نقطة من السطح منبسطا حتى يقطع سطح الجسم الصيقل فالزاوية
التي بين الشعاع الاولى والسطح من هذا السطح المفروض في
جانب المبصر زاوية الشعاع ومقابلها زاوية الانعكاس وكل
منهما منعكس فيه فوجد تساوي الزاويتان بالتجربة فانا
اذا عملنا بيتا لجداران متوازيان قائمان على سطح البيت
وفي احد الجدارين كوة وفي مقابلها الحقيقي من الجدار الآخر
جسم صغير ملون وفي وسط البيت بين الكوة والملون الموضوع
مراة ونظر من الكوة الى المراة فلا يرى منها الا الملون الموضوع
المقابل لتساوي زاويتي الشعاع والانعكاس لتساوي

الملونين الحادثين من عمودين يخرجان من الكوة والملون الى
ومن خطين الواصلين بين طرفي العمودين وبين مركز المراة و
خطين واصلين بين مركزي الكوة والملون وبين مركز المراة
وكذا الحال في الشعاع الشمس وغيره من الاشعة والبرهان جار
في الجميع الثالثة ان صقل المراة يمنعها عن نفاذ شبح المرئي بكله
ولونه ومقداره بل يؤدي لونه فقط واذا كانت المراة ملونة فلا
يرى لون المرئي بل يرى لون متوسط بين لونيهما كما يرى لون
الكافور في المراة الخضراء اخضر والحاكم بالجميع التجربة الرابعة
ان الصيقل انما يؤدي شبح المرئي لو كان وراءه جسم كثيف والا
فلا يؤدي اصلا بل ينفذ فيه الشعاع من غير انعطاف ويرى ما وراءه
كما في الزجاج الخامسة انه اذا اشرقت الشمس على اجسام صقيلة
صيقلة مخلوطا بالسواد يرى فيها الوان مختلفة من الخضرة و
الحمرة والزرقة وغيرها كما تشاهد في طوق الحمام الاسود ولو
اردت التعين بهذا فبل حاجبك بالماء واستقبل الشمس وتوجه
اليها وانظر الى حاجبك فانك تشاهد فيه الوان ما صعد في
غاية اللطافة واذا اشرق شعاع عين الشمس عليها لا يرى تلك
الالوان اذا علمت هذه المقدمات فنقول اما الهالة فهي دايرة
بيضاء تامة او ناقصة حول القمر وغيره اذا توسط بينه وبين
الرائي غيم رقيق لطيف واحاطت باجزاء صغيرة مائية فلان

تلك الاجزاء صقيلة يصلح لان ينعكس منها شعاع البصر ولا
الشعاع من اي جزء كان الى القمر بل من متساوي زاويتي الشعاع
والانعكاس وجوبا بل من الاجزاء المتوسطة التي يكون
بعدها من القمر ومن البصر ايضا والا يلزم تساوي الزاويتين الداخلة
والخارجة من المثلث فيكون وضع هذه الاجزاء على الاستدارة
ولان تلك الاجزاء صغيرة لا يودي شكل القمر بل انما يودي
لونه فقط واما قوس قزح فمنشاه انه اذا وقع الاجزاء الرطبة التي
المائية في مقابلة الشمس على وجه صقيل او سحاب كثيف اسود
انعكس الشعاع البصري منها الى الشمس على الاستدارة لما
قلنا في الهالة ويرى فيها الوان مختلفة لما مر في المقدمة الخامسة
واما ما شاهد في جو الليل من اشتعال الهواء من غير ان يكون
هناك نار وقد شاهدناه كثيرا فسببه ان الموضع الذي طبيعته
كبريتية يرتفع منه في الليل الحرة على تلك الطبيعة ويخالط
هواها الذي صار رطبا بسبب المطر او برد الليل فيصير ذلك
الهواء على طبيعة الادهان السريعة الاشتعال فيشتعل اما من
انوار الكواكب او من الدخانات الحارة المرتفعة من الارض
المنظر الرابع في الحوادث التي تكون حدوثها بسبب النار واعلم
ان الدخان لا سيما اذا على الاجزاء النارية يصعد الى جانب
كرة النار فاذا قرب من كرة النار فان كان لطيفا فان اشتعل

حتى يرى كانه كوكب قذف به وان لم يشتعل
لكن احترق وبقي الاحتراق فيه يرى كانه ذوابة او ذنب او حيوان ذو
قرن وان كان غليظا ووصل الى كرة النار حدث منه علامات حمر وصفر
سود وقد يمتنع النار مدة من الفلك اياما وشهورا كما حكي انه بعد
المسيح بزمان كثير ظهر في السماء نار مضطربة من ناحية القطب الشمالي
وبقي السنة كلها وكانت الظلمة تغشى العالم من تسع ساعات من
النهار حتى لم يبصر احد شيئا ونزل من الجو شبه الهشيم والرماد وان كان
الدخان لم ينقطع اتصاله من الارض واشتعل اشتعالا داخرا الى
الارض فيرى كانه نار نزل من السماء الى الارض ويقال له الحريق **المنظر**
الخامس في الانقلابات وغلبة بعض العناصر على المعمورة من الارض
ونزاد ذلك الانقلابات مما نطق بعض من المسلمين ان ما نقل من طوفان
نوح ومن نار اليمين ومن وقوع القحط العظمى ومن تولد عيسى وادم وحوا
احكام مخيلة مخالفة لقواعد الفلسفة فمن ان القواعد الفلسفية تقتضي
جواز تلك رفعا لهذا الاذى عن الحكمة فيقول قد بينا فيما سبق
جواز انقلاب العناصر بعضها الى بعض وليس هذا الجواز مخصوصا بقدر
خاص منها فكما يجوز وقوع هذا الانقلاب في قدر قليل منها يجوز
في قدر كثير لتشابه الطبيعة في القليل والكثير ولان مدار الانقلاب
على استعداد المادة وغلبة الكيفية الغريبة فاذا استعد مادة سواد
كثير وغلب عليها البرودة ينقلب ماء كثيرا يغشى تمام وجه الارض كما وقع

في طوفان نوح وايضا فان الارض مشتملة على بحار كثيرة وادحة
فلا بعد في ان ينقلب جانب منها لاجرة دفعة لعلة الاستعداد او
لوضع فلكي ما يخرج من الارض محيطا بها ولا استبعاد في ان يتغلب
الادخنة المحتبسة الكثيرة العظيمة لعلة للحرارة او للانفطار الكو
نار عظيمة او يخرج من الارض مشتعلة ومحرقة لما اصابته من
النباتات والحيوانات والانسان وايضا فانا شاهدنا انه يغلب الرطب
على قرية او دسكرة فيمحو اثارها فكذلك يجوز ان يغلب رمل عظيم على
بلاد عظيمة ويمحو اثارها ويخفى رسومها بالكلية وهو طوفان
التراب عند الحكماء وطوفان الهواء الغلبة الرياح ولان حدوث الصور
على المواد المركبة انما هو بسبب استعداد المادة واعتدال المزاج
المخصوص فيجوز ان يعتدل مزاج ما بدون تناسل ورحم بحيث
يستعد لان يفيض عليه صورة انسانية فيوجد هذا الانسان
بالتولد كما وجد بالتوالد قال الشيخ في الشفاء كثير من الحيوانات
يحدث بتولد وتوالد وكذا النبات فقد وجدت حيات من الشعر
من التبن والفار من المدر والضفادع من المطر وجميع هذه الحيوانات
لها توالد ايضا انتهى فكما وجد التولد والتوالد في الحيوانات بسبب ان
المادة تستعد لحدوث صورها في كل من الصنفين فلا بأس بجواز
ذلك في الانسان ولا برهان على انقطاعه وانقطاع التولد في سنين
كثيرة لا يوجب انقطاعهما وان لا يوجد نادرا ايضا عند تشكل مادة

وحادثة بمخصص واتباع ملوك الفلسفة
في افادة الاشارات النبوية والتلويحات الحقيقية القدسية
من مناط حدوث كل حادثة بارادة الباري سبحانه عما نحن بصدد اثباته
واضح كالمحجة البيضاء والزهرا الادهر الموقف التاسع في المزاج واتباع
القول فيه لما كان عند الفلاسفة ان المادة يجب ان يكون قديمة وقد شاهد
حدوث اجسام معدنية ومركبات نباتية وحيوانية فموادها موجودة
قبلها متلبسة بصور اخرى وعندهم ان موادها كانت والا مواد الاركان
الاربعة فلما امتزجت هذه العناصر وتفاعلت بعضها في بعض وكسر
سورة كيفية كل منهما بتأثير الآخر فانكسر حرارة النار بمجاورة الهواء
والماء الكاسب البرودة من الارض والارض الكاسبة الرطوبة من الهواء
حصل في جميع كيفية متشابهة هي المزاج وبه يستعد المركب لان يفيض
عليه من المبدأ الفياض صورة نوعية غير صور البسائط اما الحافظ
التركيب كما في صور المعدنيات او للتغذية والتنمية وتوليد المثل
وهي النفس النباتية او لها وللحركة الارادية والاحساس وهي
النفوس الحيوانية وان ترقى في المزاج في اعتداله على ارتفاعه واعلى
اعتدال فيستعد لان يتعلق به نفس ناطقة انسانية مدركة للكليات
مستجمعة للآراء ومرتبة للعلوم العقلية بالافكار اذا اطلعت
على الاجمال على حال المزاج فلنفصله في مناظر المنظر الاول
في كيفية التفاعل بين العناصر المذكورة لكل عنصر مادة وصورة

نوعية مقتضية للكيفية من الكيفيات وكيفية هي الحرارة والبرودة
والرطوبة واذا اثر عنصر في عنصر فالمؤثر واحد من هذه الامور
المذكورة وكذا المنفعل ما دام بالثلثة في الثلثة حصل تسعة
احتمالات بحسب التجويز العقلي في بادي النظر لكن فاعلية المادة
غير متصورة لانها قابلة محضة وكذا انفعال الصورة لان شانها
التاثير والفعل كذا قيل اقول وللمادة نقول اليس طبيعة المقسور
في الحركة القسرية يجب ان المقسور لان القاسر اثر فيها وقسرمنه
ميلا نحو كما انه تفعلت طبيعة المقسور عن القاسر حتى اثرت
خلاف مقتضى نفسها اذ لم ينفعل عن القاسر وكان يجاب بتكلف
وهو ان القاسر بعد لان يحصل الميل في مادة المقسور فانفعلت
المادة عنه والطبيعة لما صادفت مادتها مايلا الى جهة الحركة القسرية
ومقهورة يجب القاسر حركتها الى تلك الجهة فالطبيعة مؤثرة
في الحركة وفعلها هذا ايضا التاثير والمادة منفعلة فاذا لم
يطلع المادة للفعل ويطلب ثلثة احتمالات واذا لم يصلح الطبيعة
للانفعال بطل اخران فبقي من الاحتمالات اربعة الاول ان يكون
الكيفية منفعلة وفاعلة معا وهو مذهب الاطباء ويرد عليه
ان تاثير احدهما في الاخر لا يتصور الا بان ينكسر كيفية احد العنصرين
بسبب الاخر فالانكسار اما ان يكونا معا فيكون كل منهما غالبا
مغلوبا في آن واحد وهو محال او على التعاقب فيلزم ان يصير المغلوب

غالبا حال غلبة الغالب من غير سبب من خارج الثاني ان يكون الفاعل
هو الطبيعة ان اثرت في مادتها فهي تؤثر بنفسها واما ان اثرت
في جسم آخر فانما يؤثر بوسيلة الكيفية فان الماء الحار لا يبرد الشيء
والهواء البارد لا يسخن والماء الجمد لا يرطب فيجيء الاشكال المذكور
لان الطبيعة اذا اثرت بكيفيتها فلما ان ينفعل حال الانكسار كيفيتها
بصورة منفعلتها فيلزم ان يكون غالبا مغلوبة من جهة واحدة
لان غلبتها وتاثيرها بسبب كيفيتها ومغلوبيتها ايضا بسبب كيفيتها
او قبل الانكسار فيلزم ان يصير مغلوبا بعد ما كان غالبا هف
الثالث ان الفاعل هو الكيفية والمنفعل هو المادة وهو اختيار
كثير من المحققين واستدلوا عليه بان الفاعل ليس هو الصورة
لان الماء البارد اذا امتزج بالحار انكسر سورة الحرارة والبرودة وحصل
كيفية متوسطة وليس هناك صورة منحة وفيه نظر اما اولا
فلان ما استدلوا به انما يدل على انه قد يحصل فاعل من غير ان
يكون الفاعل هو الصورة ولا يلزم منه ان لا يكون الصورة
فاعلة في المزاج اصلا فلانا سلمنا ان الماء الحار لا يبرد
الهواء والهواء البارد لا يسخن الماء فعلم ان الفاعل ليس هو
الصورة والا لزم تخلف المعلول عن العلة ثم يرد ان الصورة
ليست فاعلة تاما بل يفعل بشرط بقائها على صرافة كيفيتها وفيه
ما فيه واما ثانيا فلان انفعال المادة ليس الا باستحالتها في كيفيتها

بان تعدم كيفيتها الاولى ويوجد لها ثانيه —

انفعلت المادة كانت كيفيتها مغلوبة بالضعف اثر كيفيتها اما حال

المغلوبية فلزوم غالبيتها او بعد المغلوبية فيعود المغلوب غالبا عن ضعف

اعانة من خارج الرابع ان الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة و

يرد عليها بعض الايراد السابق وافترق المحققون لصعوبة هذا الاشكال

فرقا منهم من ذهب الى انه لا فاعل ولا منفعل بل العناصر باقية

على صرافة كيفياتها مع تصغرها وعدم تمام تماسها بعد زوال تلك الكيفيات

الصرفة ووجود كيفية متوسطة بينها فائضة في تلك الاجزاء من

المبدأ الفياض اقول وهذا عندي اقوى المذاهب واسهلها و سلمها

وادومها بما سلف منا في باب الصورة النوعية فانه ظهر هنالك

ان الصورة الطبيعية ليست فواعل حقيقية لما يظهر منها ولا تفيد

لها وجودا بل يوجد لملائمتها دوال الكيفيات انما هو المبدأ الحقيقي الجواد

الذي يعطي كل ذرة من ذرات الوجود ما في وسعه وما يلائم

ذاته فلان الطبيعة المائية يلائمها البرودة والرطوبة فيفيضان عليها

من المبدأ دايما فاذا اجتمعت العناصر المختلفة الكيفيات متجاورة

متماسة استعدت بما مواد ها الكيفيات المجاورات فيفيض من المبدأ

على كل مادة كيفية من جنس كيفية مجاورها ويحصل تشابه

في مواد الجميع فلا يرد شي من الايرادات ولعل مراد من قال

الفعل والانفعال بين الكيفيتين او بين المادة والكيفية

او الصورة والكيفية او المادة انما اراد بالفعل ما يكون فعلا بحسب

الظاهر لا من حيث الحقيقة موافقا لما حققنا كما يقال في العرف

ان النجار فاعل السرير وان البناء فاعل البيت والا فقد صرح

اهل التحقيق منهم كالشيخ ابي نصر والشيخ ابي علي وبهمنيار و

عمر الخيام ان مذهبنا ان الفاعل الحقيقي في وجودات الممكنات

ليس الا الباري تعالى اسمه وما يقال انه فاعل من النفوس والعقول

والطبايع والامزجة انما هي شرايط والات وروابط ووسايط

لتاثير الفاعل الحقيقي والمقام غير واف بتفصيل ذلك فان قيل

الاجزاء المتصغرة التي لا تفاعل بينها تتفاوت في الاستعداد وكيف

يحصل كيفية متشابهة في الكل قلت التفاوت مع لان الاعداد الكيفية

يوجب المواد الى التشابه تدريجا وقريب من هذا التحقيق ما افاده

بعض المحققين قائلا اعلم ان اعداد كيفية مادة كيفية اخرى لقبول

الكيفية انما يكون في زمان لا في آن والمتضادان لا يرى ان لهما

المجاور يسخن تسخينين لا في اول وهلة المجاورة فاذا امتزجت

العناصر وما دام امتزاجها زمانا لا بد ان تستعد مادة كل منها في ذلك

الزمان لقبول كيفية مناسبة للكيفيات المعدة مع بقاء كيفيتها

المحسوسة ثم لا تم الاستعداد زالت عن مادة كل منها كيفيتها المحسوسة

وقام بها كيفية اخرى ثم تتحرك المواد في الكيفيات الى ان

تتشابه مثلا يصير الماء حارا ضعيفة والنار باردا برودة ضعيفة

مر السيد السند [illegible] شرح التجريد

٢٩٢

كيفية وكذا في الجزء المائي فيتساويا بالكيفيات وتسخن عليهما الجزء الهوا
والارضي فالفاعل عنده هو الكيفية بهذا المعنى والمنفعل هو المادة
ولا يرد ما اورد على الاحتمال الثالث لان تاثير كل منهما في مادة
الاخرى باعداد المادة لصيرورة الكيفية المعدة وذلك الاعداد قبل
انكسار سورتها كما ذكرنا فلا يلزم اجتماع الغالبية والمغلوبية
ولا ان يصير المغلوب غالبا ويقرب منه ايضا ما قيل ان الفاعل هو
الصورة والمنفعل هو المادة والكيفية المقارنة للصورة الفاعلة
معدة لفعلها ويجوز انعدام المعد عند تاثير العلة وذهب اخرون
الى ان الفاعل نفس الكيفية والمنفعل سورتها ويرد عليه ان
السورة ليست امرا زائدا على الكيفية بل هي عبارة عن كيفية
شديدة تزول عند الانفعال ويحدث كيفية اخرى ابتداء **المطلب
الثاني** في نحو بقاء العناصر في المزاج المشهور المقرر عند جمهور
المشائين ان العناصر الاربع باقية في المركبات بصورها وحقائقها
التي هي بها هي هي غير باقية باعراضها ولوازمها وكيفياتها وذهب
قوم الى ان المزاج يودي الى ان يخلع البسائط صورها واخذ
حتى يكون في كل مركب مادة واحدة فعندهم لا يكون
الحاصل بعد المزاج الا كونه بسيطا متشابها بصورته ومادته
قال الاولون لا يقع الامتزاج مع بقاء البسائط على طباعها

منكسرة الصلابة ولو هي بعضهم والا لما حصل من اجتماعها عنصر وهم
بل لكان المركب انما يخفى بساطة حسا حتى لو كان الحس البصري في
غاية القوة لرى في اللحم ماء وارضا وهواء ونارا متميزة فلا
يكون ثم لحم حقيقة بل بحسب الرؤية واما انه لا يقع الامتزاج
مع فساد احد الممتزجين او كليهما فلانه لو كان هناك امتزاج قال
المعلم الاول فالممتزجات ثابتة بالقوة او ان الممتزجات قوتها
ثابتة قال الشيخ عنى بالقوة العقلية التي سبب الصورة ولم يعن
انها تكون موجودة بالقوة فان الرجل انما اراد ان يدل على ان
يكون لها مع عدم فسادها وانما يكون ذلك اذا ذهبت طاقتها
هي صورتها الذاتية والقوة بمعنى الاستعداد فانما يكون مع
فساد الصورة عن المادة واستدلوا على حقيقة مادة ابطال قول
الاخرين بان المركب اذا تسلط عليه النار فعلت فيه فعلا غير
متشابه كما في القرع والانبيق فانه يميز المركب الى قاطر ومتصعد والى
شيء ارضي ولو كان كل جزء منه كالاخر في الاستعداد والحقيقة
لما استحالت الاجزاء وما انقلبت الا متشابهة وان اختلفت في
الاستعداد وتفاوتت في الحقيقة فاختلافها في الاستعداد اما
لجوهريتها فيجب اختلاف الاجزاء في الحقيقة لامتناع اختلاف افراد
الحقيقة الواحدة في الاستعداد الذاتي واما لامور عرضتها
وجعلت استعدادات الاجزاء مختلفة فاما ان يكون تلك الا

الممتزجات

او عوارض مفارقة للاجزاء بها احلف في الاستعداد فاما ان
يكون الاجزاء الارضية مثلا يقتضي في كل تركيب ان يعرض
لها مثل هذا العارض اذا امتزجت مع غيرها او يكون ذلك بمجرد
الاتفاق فعلى الاول يجب ان يكون لها عند الامتزاج خاصة
استعداد لقبول ذلك او خاصية استعداد لحفظ ذلك اللبس
ذلك بعينها وذلك الاستعداد اما امر جوهري قيمايز الاجزاء
بالحقيقة والجوهرية او لامر عرضي وينقل الكلام اليه فيلزم
التسلسل وعلى الثاني فيكون ذلك لامر اتفاقي لا يدوم لها ولا
لزومه اياها وكان يمكن ان توجد من اللحوم لحم في نوعه بعظم
كله او بحسب كله ولا يعظم هكذا حققه الشيخ اقول وفيه
ابحاث الاول انما استدل به لا يجري في جميع ما ادعى كما
من المعادن والنباتات الثاني ان يشابه الانقلاب لو كان
تأثير المسخن في جميع الاجزاء تأثيرا متشابها وهو ممنوع لا يجوز
ان يختلف تأثيره فيها لاختلاف اوضاعها بالقرب والبعد
وغيرها الثالث ان النار اذا اثرت في الماء المتشابه يجعل
بعضها هواء دون بعض مع تشابه الاجزاء فما ذكره من
البيان منقوض به ثم قال الشيخ ثم لننظر ان هذه العناصر
اذا امتزجت فما الذي يبطل صورها فلا نعم لما ان يبطل

النار صورة الارض وبالعكس او بسبب خارج بعني اذ
فاما ان يبطل النارية الارضية مع عدم بقاء النارية فابطال
صور النارية قبل بطلان الارضية او مع بطلانها وبطلان
النارية ايضا بسبب الارضية لانا فرضنا انه زوال صورة كل
عنصر انما هو بسبب عنصر اخر فيكون الحاصل انهما ابطلا التأثر
بالارضية ابطل احدهما صورة الاخر وهو محال او مع وجودها
وبقائها فننقل الكلام الى معنى الصورة النارية من العناصر
وان كان الافناء من امر خارج يحتاج في ابطال كل صورة
الى اعانة صورة اخرى يعود الكلام من راس وان لم
يحتج بل معنى الصورة النارية مثلا من غير احتياج الى الصورة
الارضية وبالعكس والصورة الحادثة بعد ذلك بالمركب تقدم
عادة مبهمة متشابهة فلا حاجة في حدوث المعادن والنبات
والحيوانات الى تركب ومزاج بل يجوز ان يتكون من جسم
بسيط انتهى اقول وفيه ايضا انظار منها انا نختار ان كلا من
الصور العنصر عند الامتزاج معدات للعلة المعينة لصور
العناصر فلا يجب ان يبقى المعد حال الافناء بل يجب ان لا يبقى
بالجملة اذا اجتمعت العناصر وتمازجت وتقاربت استعد
مادة كل منها بسبب مجاورة الاخر لان يخلع عن صورتها
النوعية وطبيعتها فلما كان الاعداد من الجانبين للخلع

ذلك من كلامه انما نظر من كلامه من [illegible]

شرطا في افاضة صورة اخرى كما لا يذهب على الواقف بمواقف
الكلام ومنها ان ما ذكره على تقدير ان يكون المعنى بصور
العناصر امرا مجتبيا غير محتاج الى ضروره منها من جواز
حدوث الكائنات ذوات الانس من البسيط غير و تحقيقه
ان العناصر اذا امتزجت وتفاعلت بعضها في بعض
يحصل في مواد الجميع كيفية متشابهة وعند حصولها يخلع
المواد عن الصور ويحدث صورة اخرى مشروطة في
حصولها وحدوثها بهذه الكيفية المتشابهة التي لا تحصل
الا عند الامتزاج وهذه الصورة تحفظ هذه الكيفيات
او الكيفية المتشابهة في المادة على انا لا نم امتناع حصول
الكائنات المذكورة عن البسائط لبنة لا بد لبيانه من دليل
احتج الاخرون بان الصورة الحادثة بعد المزاج في المركبات
ليست صورا قائمة بمجموع الاجزاء من حيث هو مجموع كالهيئة
القائمة بمجموع خشبات السرير وكهيئة البيت المخصوصة
بالاجتماع بل هو صور سارية في مجموع الاجزاء حتى ان كل
جزء من الياقوت ياقوت فلو كانت البسائط موجودة
بالفعل بصورتها وحقيقتها في المركبات لكان لجزء الذي

[illegible] حقه ان يصير ياقوتا او لحما او
عظما وكذا في كل من الاجزاء العنصرية فيكون من شأن
البسائط ان تقبل صور هذه الانواع وان لم تتركب بل اذا
استحال فقط فلا يكون الى التركيب والمزاج حاجة ورد
عليهم الشيخ اولا بان هذا الاعتراض يرد عليكم ايضا لانكم
ترون اجتماع العناصر شرطا في حصول الصور للتركيب
بسبب التفاعل ويقع التفاعل ولا في الكيفيات ثم من شرطها
ان تخلع صورة فاذا تركب فيقع التفاعل حتى ينتهي الامر
على وجود كيفية متشابهة هي المزاج معدة لحصول صورة اخرى
فاستحالة الاجزاء وموادها في كيفياتها لسبب لحدوث الصورة
المعدنية او غيرها فيجب من ذلك انه اذا عرضت الاستحالة
للبسيط على تلك الجهة تقبل مادته تلك الصورة على ما هو
واما اقول يمكن رد كلامهم بوجه آخر وهو ان شبهتهم
نشأت من عدم الفرق بين ما يعرض للشيء بالذات وبين ما
يعرضه بالعرض فان الصورة الحادثة تفيض على المركب
من حيث التركيب والتعادل لاستعداده لحصول الصورة
فالمستعد بالذات انما هو الاجزاء بشرط التركيب والتعديل
واستحالتها بالاجتماع وكل من الاجزاء بالاستحالة مستعد

بالعرض فاذا القرنا الجزم مع هذه الاستحالة لا بعرض فقو
لولا ان معه بالعرض تدبر ثم اعلم ان ما قرره الشيخ وجمهور المشائين
من بقاء البسائط في المركبات بعينها محل الاشكال من وجوه
الاول انه صرح بهمنيار وغيره موافقا للقاعدة الذوقية والمسلم
ان ما يكون الوحدة فيه بالفعل كان الكثرة فيه بالقوة
فاذا كانت البسائط موجودة بالفعل في المركبات كان كل
مركب امورا كثيرة بحسب نفس الامر لا امرا واحدا الثاني ان
البسائط اجسام معينة متحصلة من حيث حقايقها فاذا
امتزجت وتفاعلت ولم تفسد لم يصلح لان يقوم بها صورة
اخرى لان الصورة يجب ان يكون مقومة لما حلت فيه
بالوجود والبسائط قد كانت موجودة قبل التركيب مستقلة
بالوجود فهذه الصورة ان قامت بهيولى البسائط لزم ان
يقوم هيولى واحدة بصورتين وقد بالغوا في انكار ذلك
وبهذه وجوه مذكورة في كتبه كما فصله بهمنيار وان
قامت بالبسائط على ما يؤدى عليه صريحا تم وتلويحا تم حيث
اطلقوا عليها اسم الهيولى فيرد انها قد تمت في وجودها فلا يقوم
بما حل فيها الثالث ما ذكره بعض المحققين من انه يلزم على
ما ذكروه ان يكون كل جزء من الغامر في الياقوت ياقوتا
فيكون الماء ماء وياقوتا والنار نارا وياقوتا وكذا الهواء والارض

ونعلم

لنا في زمان طويل ولا يتطرق ثم قول يمكن دفع الاول بوجوه
الاول ان ما يكون الوحدة فيه بالفعل من وجه كان الكثرة
من هذه الحيثية بالقوة فان لكل من الوحدة والكثرة اقساما
كثيرة من الوحدة الحقيقية والاتصالية والتركيبية و
الطبيعية والنوعية والجنسية وكذا الكثرة بالتكافؤ وكل
قسم من الوحدة لا يجتمع مع نظيره من اقسام الكثرة فان زيدا و
عمرا وبكرا وحدتهم النوعية بالفعل فلا يكون كثرتهم بالنوع
واما الكثرة العددية او الشخصية فهي موجودة بالفعل فيهم و
المركبات العنصرية ليست واحدة بالوحدة الحقيقية حتى لا يكون
فيها كثرة اصلا بل وحدتها طبيعية فان لجملتها طبيعة خاصة
حالة في المجموع مبدا لاثارها وكثرتها ليست طبيعية بل
بالاتصال او بالانفصال الثاني ان العناصر اذا امتزجت
ولم يصر المجموع متصلا واحدا كان فيها كثرة بالفعل ولم يقم
دليل على امتناع الاتصال الحقيقي بين الاجسام المختلفة الطبيعة
سيما بعد انكسار سورات كيفياتها فلو وجدان يقول المراد
بقاء الاجزاء العنصرية بطبايعها ما هو اعم من البقاء بالاتصال
او بالانفصال وما اوردنا على بقى البقاء بالانفصال الثالث
انا قد حققنا فيما سلف من مباحث الحركة الكمية ان تحصل واحد

فلا يندرج تحت مفهوم من محصليه ويتصف باحكام
حيث انه لا يندرج تحت احدهما ويتصف باضدادها من حيث
الاندراج تحت مفهوم آخر فنقول ههنا ان الياقوت مثلا له
صورة ياقوتية بها صار ياقوتا وله مادة هي مجموع العناصر
المجتمعة فهو من حيث الصورة ياقوت ومن حيث المادة له
حقيقة وذات وظاهر ان كل ياقوت له صورة واحدة فيكون
ياقوتا واحدا واحدا من حيث ياقوت وكثرة من حيثية اخرى
وفيه تامل بعد واما الاشكال الثاني فيصعب دفعه عن
الحكماء اشد صعوبة وغاية المتحمل ان يقال المادة يجب
احتياجها الى الصورة اما في وجودها او في تحصلها نوعا والمادة
فيما نحن فيه وهي العناصر المجتمعة وان استغنت عن الصورة
التي تحل فيها لكنها محتاجة اليها في ان يصير معدنا او نباتا او
حيوانا وقال بعض المحققين يمكن ان يقال ان اجزاء العناصر في
المواليد استحالت عن صرافة كيفياتها الى الكيفيات المتوسطة
فقد صارت بحيث لو لم تعرض عليها صورة المركب لم يزل كان
ان يستحيل في جواهرها فصورة المركب يحتاج اليها في هذا
الحال فيكون محتاجة اليها في بقائها وهو ايضا مخالف لما مر من
به من ان الامتزاج يمتنع ان يؤدي الى الاستحالة كما نقلنا
عن الشيخ حيث قال ثم لننظر ان هذه العناصر اذا امتزجت

يمكن دفعه بان ما لزم من انه لو حلت صورة الياقوت في كل
جزء منه لزم ان يكون ماء هناك ماء وياقوتا معا وتارة نارا وياقوتا
معا انما يلزم لو كان الياقوت عبارة عن الصورة فقط او عن
الصورة مع اي مادة كانت وليس كذلك بل هو عبارة عن
مجموع الصورة الياقوتية والمادة المتألفة من العناصر الاربعة
وكل جزء منه وان كانت صورته صورة الياقوت لكن مادته
ليست متألفة من العناصر الاربعة ثم ما ذكر من ان النار كيف
كيف يبقى مجاورا للماء ففيه انه مجرد استبعاد اذ لما استحالت
النار والماء في الحر والبرد وكسرتا بكيفية متوسطة فما المانع من
بقائهما متجاورين هذا ولبعض الاكابر من اهل التحقيق ههنا
تحقيق ومحصله ان الاجزاء العنصرية في المواليد ليست حاصلة
بالفعل لا بمعنى انه انخلعت مادتها عن صورتها بل بمعنى ان الصورة
انخلعت عن افعالها مثلا الجزء المائي له صورة يجعل مادته الماء
باردا يابسا لا رطبا فاذا استولى عليه الجزء الحار عن البرودة لكن
بقي فيه صورة من شأنها ان يسيل اذا لم يكن مانع واذا
امتزجت العناصر وانكسرت في كيفياتها بادى ذلك الى
حلت في موادها صورة اخرى بها صار دت موادها نوعا آخر
وابطلت صورها عن التأثير مثلا والماء بعد فيضان الصورة

يس ما بالفعل لانه يحل في مادته صورة اخرى ويصيرها ماء اخر
يبقى في مادته الصورة المائية بحيث لو زال المانع صيرتها ماء وهو
محل بالمثال لان الماء مثلا لحقيقة ما لها من مادته وصورته والصورة
لها اثار خارجة عن حقيقة الماء مثل البرد والرطوبة والسيلان ولما
كانت تلك الاثار غير مقومة لحقيقة الماء امكن زوالها عنها وكونها
رطبا بالقوة سيالا بالقوة باردا بالقوة واما كونهما بالفعل
مع بقاء الجزئين حال احدهما في الاخر فغير معقول واما ما تصوره من
ان للصورة تاثيرا في المادة بحيث يجعلها في نفسها مائية ليست صفة
زائدة على تلك الحقيقة بل المائية عبارة عن اتحاد المادة مع الصورة
المائية وان اراد الامام انه لا يطلق عليه في هذه الحال لفظ الماء فهو
مع كونه ممنوعا بحسب كلام ما لغويا سهلا على انه مخالف لتصريحات
الحكماء كما يشهد به تصفح كتبهم وينادي عليه عبارات
الشفا والقانون **المنظر الثالث** في تشابه المزاج وشرطه يعني
تشابه المزاج ان يكون العناصر الموجودة في المركب متكيفة بكيفية
واحدة مثلا يكون الجزء المائي في الحرارة كالجزء الناري وكذا في البرد
فان قيل التشابه بهذا المعنى متصور في المعدنيات التي لا يختلف
اجزاؤها الحسية واما الحيوانات المركبة من الاعضاء المختلفة
كالقلب والدماغ والعظم فكيف يتصور فيها تشابه مع ان
القلب احر الاعضاء والدماغ ابردها والعظم ايبسها قلنا

المراد

... به مزاج واحد ملتئم الاجزاء
والحيوان ليس لبدنه مزاج واحد بل لكل عضو من الاعضاء المولدة
مزاج آخر فالدماغ يجب ان يتشابه اجزاؤه في الحر والبرد لا ان يتشابه
اجزاؤه مع اجزاء القلب وكذا في القلب والعظم وغيرها فلا يرد ههنا
شيء وهو ان ما ادعوا من التشابه في كيفيات الاجزاء الممتزجة ليس
امرا بينا بنفسه امرا بينا بغيره وما اقاموا عليه دليلا واما اذ
ما استدلوا عليه من ان العناصر اذا امتزجت واستحالت في
كيفياتها وحصلت في الجميع كيفية متشابهة متحدة في الكل استعدت
لان يفيض عليه صورة من صور المواليد وباتحاد الكيفية المزاجية
يحصل المناسبة بين المفيض الذي هو المبدأ الفياض وبين
المستفيض الذي هو المركب الممتزج واذا اختلفت الاجزاء في الكيفية
لم يحصل هناك مناسبة بين المفيض والمستفيض ويرد عليه انه لو
سلم ما ذكروه من ان المناسبة انما يحصل باتحاد الكيفية
في الجميع ممنوع انه يجب الاتحاد النوعي ليستلزم التساوي الحقيقي
للاجزاء في الكيفيات بل يجب ان يكون هناك اتحاد ما للاجزاء
في كيفياتها اما المساواة الحقيقية او التقريبية هذا وعندي
ان التشابه المعتبر في المزاج انما يحصل عند تصغر الاجزاء بل
نفس التفاعل مشروط به كما قال صاحب العين ولا يحصل
ذلك الا عند تصغر الاجزاء واستدل عليه بان التفاعل

انما يحصل عند التماس وعند تصغر الاجزاء تماس اكثر كل واحد
من العناصر اكثر الاجزاء فيحصل التفاعل التام وانما احتج الى
التماس لان القوى الجسمانية لا يوثر الا بالمماسة ولا يظهر
اثرها الا في محلها او فيما يجاورها لانه لو لم يشترط المماسة
فاما ان يشترط وضع اخر اولا وعلى الثاني يلزم جواز تاثير كل
الجسم في جسم آخر على اي وضع كان منه فجاز ان يحرق النار التي
في المشرق الحطب الكاين في المغرب وعلى الاول فاذا فعل احد
الجسمين في الاخر فالمتوسط ان لم ينفعل امتناع انفعال الثاني
لامتناع انفعال البعيد دون القريب القابل للانفعال وان
انفعل حتى استحال بها كيفية الفاعل كان الفاعل في الاخر
الكيفية التي حصلت في المتوسط فاذن التماس شرط ولا شك
انه كلما كان التماس اكثر كان التفاعل اتم وتصغر الاجزاء
يودي الى زيادة التماس فيودي الى كثرة التفاعل فان
قلت هذه القاعدة منقوضة بان الشمس يسخن الارض
دون الهواء المتوسط مع عدم التماس وكذا في الاضاءة قلت
المراد من قولنا ان القوى الجسمانية انما يوثر فيما يجاورها
اي في الاجسام القابلة وتسخين الشمس مشروط بالانعكاس
الاشعة المشروط بكثافة القابل والمتوسطات بين الشمس
والارض من الهواء والافلاك شفافة لا ينعكس عنها الشعاع

وفيه نظر من وجوه الاول انا لا نسلم امكان التاثير بدون التماس
ولو كان الممانع فليحرر فيما نحن فيه فلم يثبت ما ادعاه الثاني ان ما
ادعاه بقوله كان الفاعل هو الكيفية التي حصلت في المتوسط
غير بين ولا مبين الثالث انا لا نسلم ان تسخين الشمس الارض مشروط
بانعكاس الاشعة ولعله اراد به انعكاس الاشعة من الشمس الى
الارض وفيه تكلف اقول ذلك ان تقول التشابه المذكور مشروط
بالتصغر لان الجسم الكبير الحار مثلا اذا اثر في النار الكبيرة فلا يسخن
جميع اجزائه متشابها بل الجزء القريب منه يسخن كثيرا اكثر من تسخين
الاجزاء الباطنة اكثر من القريبة فلا يحصل التشابه في جميع الاجزاء
فيجب ان يفضي الاجزاء بعضها في خلال بعض تأمل النظر الرابع
في اقسام المزاج اذا امتزج العناصر المختلفة الكيفيات والميول
ويحصل كيفية متشابهة فاما ان لا يميل تلك الكيفية الى شيء
من الاضداد وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة بان
لا يغلب واحد منها على الاخر وهو المعتدل الحقيقي او يميل الى
احدها فاما الى الحرارة فقط او البرودة فقط او الى الرطوبة فقط
او الى اليبوسة فقط او الى الحرارة والرطوبة او الى الحرارة واليبوسة
او الى البرودة والرطوبة او الى البرودة واليبوسة قيل يمتنع
وجود المعتدل الحقيقي لوجهين الاول ان اجزاءه متساوية في
الميل الى الانحياز الطبيعية ولا يقسر بعضها بعضا على الاجتماع

الافتراق قبل الفعل والانفعال فانه يستند من مدة لانه حركة من جهة
الى اخرى اقول ويرد ايضا ان المعتدل يساوي جميع اجزاء عنصر منه
جميع اجزاء عنصر اخر مثلا ميل جميع الاجزاء الترابية فعند هذا
نقول لما حصل الامتزاج وتصغرت الاجزاء فلا يقع جميع
الاجزاء المائية في جهة بل يختلط الاجزاء فكل جزء ناري يختلط
مع اجزاء مائية وترابية ويريد ميل جميعها على ميل ذلك الجزء
الواحد الناري والجزء المائي يختلط مع اجزاء نارية وهوائية
غالبة عليه في الميل فتقسره وبالجملة كل جزء واحد يقسره اجزاء
متعددة من العنصر الاخر الثاني انه لو وجد المعتدل الحقيقي
لكان له مكان طبيعي لما مر وليس مكان احد بسايطه للزوم
الترجيح بلا مرجح ولا لمكان اخر والا لزم الخلاء قبل حدوثه
وقد مر ما عليه وما فيه واعلم ان للعناصر كيفيات وكميات
وميول ولا يجب ان يتساوى واحد منها في عنصرين عند تساوي
احد الاخرين او يجوز العقل ان يتساوى ميول اجزائه لا ان
يتساوى كيفياتها او كمياتها والا لم يتم الدليل المذكور على
انه لا يوجد المعتدل فالحصر في الثمانية غير صحيح لانه اذا تساوت
الكيفيات ولم يتساو الميول لم يكن معتدلا ولا من الاقسام
الثمانية المذكورة ولذا قال العلامة في شرح كليات القانون

انه لا حصر في هذه الاقسام ولم يدع احد الانحصار وقد يطلق
المعتدل على معنى اخر وهو ان توفر عليه من كميات العناصر
كيفياتها القسط الذي ينبغي له ويليق بحاله ويكون النسب اعدل
وهو مبني على التناسب بين الكيفيات فاذا كان اللايق بنوع ذلك
المركب ان يكون حرارته ضعف برودته وكان الاجزاء النارية
فيه عشرين والمائية عشرة لم يكن معتدلا بالمعنى وكان معتدلا
بهذا المعنى وهذا هو الاعتدال الطبي المرضي هنا والمزاج
ينقسم ايضا الى مزاج اول وثان والاول ما يقع بين البسايط والثاني
ما يقع بين المركبات كالمزاج الحاصل من الزيبق والكبريت
الروضة العاشرة في المعادن وهي مركبات تامة غير نامية
تكون في اكثر الامر من المزاج الاول عن امتزاج الابخرة
الارضية المركبة من الماء والهواء والادخنة المتألفة من النار
والارض امتزاجات مختلفة في الكيفية والكمية والمعادن
اما منطرقة وهي التي تندفع الى العمق بالانبساط في القطرين
الاخرين قليلا وهي الذهب والفضة والقلعي والنحاس والحديد
والاسرب والخارصيني واما غير منطرقة لغاية لينها كالزيبق
او لغاية يبوستها وصلابتها كالعقيق والياقوت وهي قد
تنحل بالرطوبات كالزاج والنوشادر وقد لا تنحل كالزرنيخ
والكبريت وايضا المعادن اما ذائبة منطرقة بدون الاستعا

ذات غير مشتعل غير منطرق كالزاج والملح واما غير ذائب وهو
اما رطب كالزيبق او يابس كالماس وانيه المعادن اما اجساد
وارواح او احجار فالارواح اربعة النوشادر والزرنيخ و
الكبريت والزيبق والاجساد هي السبعة الاول والاحجار مثل
الزاجات والمرقشيثا والكلام الاجمالي فيها انه ان غلب
البخار على الدخان تولد اليشم والبلور والياقوت وغيرها من
الجواهر المشفة وان غلب الدخان تولد الملح والزاج والكبريت
والنوشادر واما الاجساد السبعة فتولد من تركيب هذه الاجسام
وامزاجها بل تركيبها من الزيبق والكبريت لا غير يدل عليه
وجوه الاول ان هذه الاجساد عند الذوبان تنحل الى الزيبق
فترى منه زيبقية لا سيما الرصاص اذا اذيب فلا شك في انه
اذا عقد الزيبق برائحة الكبريت كان كالرصاص وذلك
يقتضي ان يكون عنصر الذائبات والشاهد في الجميع التجربة
والحدس قال ابو البركات انا لا نجد الزيبق والكبريت في المواضع
التي يتولد فيها الذهب ولا نجد شيئا من الذهب في المواضع
التي يتولد فيها الزيبق والكبريت وكذا باقي السبعة ولا يخفى
ان ما ذكره لا يفيد نفيا لما ادعاه لجواز التغير بالمزاج
فلا يدركه الحس لوجوده غير متغير في المعدن مع عدم الوجدان

الحديقة الخامسة في كشف احوال ذوات الانفس من الاجسام
النباتية والحيوانية وفيها مقدمة وروضات **مقدمة** اعلم ان
المشاهد ويعلم في النباتات حركات طباعية وافعال ذاتية تدل
على افعال النفوس المعدنية والطبايع البسيطة العنصرية
كالتغذية والتنمية والتوليد وتقسيم المادة الى اصلية وزايدة
كما ينقسم مادة الغذاء في الحيوانين الى الاخلاط التي تصير
جزء البدن والى الفضلات وفي النباتات الاوراق التي
هي كالفضلات والى الاغصان التي هي كالاصول فاستدعت
تلك الافعال والحركات مبادي داخله وليست هي الجسمية
العامة ولا صور البسائط والا لعمت الافعال جميع البسائط
وهو مح واعترض بانه يجوز ان يكون الفاعل صورة من صور
البسائط لكن بشرط الاختلاط والامتزاج اقول لو كان
تلك الافعال لاجل صور البسائط بشرط الاختلاط لكان
في المعادن ايضا تغذية وتنمية ويكون البدن الميت صالحا
التغذية والتنمية ثم اقول لو يقول الخصم ان الفاعل هو
المزاج الخاص الباقي في المركب حين الحيوة لا غير واذا فسد
المزاج بزوال الحيوة فما بقي ذلك الجسم المركب على اصالته
ومزاجه يظهر عنه تلك الافعال امابان يكون الفاعل هو
المزاج او طبيعة العناصر بشرط ذلك المزاج وعلى هذا الحد

من الامتزاج [illegible]

هذه الافعال اضطربت الآراء وتشتت الاهواء فمنهم من ذهب
الى ان فاعل الافعال النباتية من التغذية والتنمية والتصوير
وغيرها في النباتات والحيوانات انما هو جواهر لطيفة روحانية
موكلة على تلك ويعبر عنها بلسان الشريعة بالملكة وهو مذهب
اهل الاشراق وكثير من قدماء الحكماء واختاره الغزالي من
المتكلمين متبعا لظواهر النصوص الواردة على لسان انبياء
الانبياء وهو مذهب حكماء الفرس كجاماسب وابوذرجمهر
وغيرهما وذهب ارسطو ومن تبعه من المشائين والشيخين
الى ان لهذه المركبات الخ صور نوعية تحصل في البسائط الممتزجة
تصدر عنها هذه الآثار وتظهر عنها تلك الافعال بوسيلة
قوى حالة في تلك الاجسام من الغاذية والنامية والمولدة
والمصورة **الروضة الاولى** في احوال الانفس النباتية
فبسط تفصيل ذلك المباحث في مناظر **المنظر الاول**
اعلم ان الافعال الصادرة عن صور انواع الاجسام منها
ما يصدر عن ارادة وادراك واما على وتيرة واحدة كالفلك [كالافلاك]
او لا بل على وتيرة واحدة جهات كالحيوانات ومنها ما لا
يصدر عن ارادة اما على وتيرة واحدة وهي القوة الطبيعية
كما للبسائط العنصرية او لا كما للنبات والحيوان من افاعيل

القوة

القوة التي توجب الزيادة في الاقطار الثلثة من قبل حركات
الابخرة والادخنة ليست على وتيرة واحدة لتحركها الى جهات
مختلفة كما يظهر في السحب من غير شعور مع انها غير داخلة في
شيء مما ذكر قلت لو سلم الانحصار فيما ذكر نقول القسم هو
ما يكون للفعل طبيعة مخصوصة تصدر عنها ذلك الفعل بطبعها
وليس للبخار والدخان طبيعة كذلك بل حركاتها داخلة في
الحركة القسرية والبحث في الحركات والافعال الطبيعية
من حيث انها طباعية والحكماء يخصون اسم الطبيعة من بين
هذه الاقسام بالقوة السنخية التي هي صورة البسائط العنصرية
واسم النفس بالثلثة الباقية لكن بالاشتراك اللفظي اذ
لا يعم تعريف واحد للثلثة هكذا قالوا والثاني يقول لكن
تعريف امر خارج بينهما بان يقول المشترك بين الثلثة صورة لا
تصدر عنها الفعل على وتيرة واحدة بدون الارادة فلم يصدق
على كل من النفوس بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة
ما يتغذى وينمو ويتكمل ويتولد والمراد بالكمال الاول
ما به يكمل النوع ذاتا فيخرج الكمالات الثانية وهي افعال هذه
القوة من التغذية والتنمية وغيرها فانها وان كانت كمالات
للاجسام النباتية لكنها كمالات ثانية مترتبة على الكمالات
الاولى وبقولنا لجسم طبيعي يخرج الكمالات الاول للاجسام

الغذا بحيث لا [illegible]
والمعادن ويتقولنا من جهة ما تغتذي الخ يخرج النفوس الحيوا
فانها كمالات من جهة الحس والحركة الارادية كما سيجي واما
نفوس الافلاك فان قلنا ان لكل فلك جزئي نفسا على حدة
لا يصدر عنها الا حركة واحدة فيخرج بقولنا الالية لانها
عن الالات والقوى وان قلنا ان للفلك الكلي نفسا واحدة
وان الافلاك الجزئية بمنزلة الالات والاعضا فيخرج
بقولنا من جهة ما يغتذي ويغتذي الخ **للنظر الثاني** للنفوس
النباتية قوى اربع غاذية تحيل الجسم المغتذي او شبيها به
بوجه ما مصورة تقسم المادة المورودة الى الاعضا والاعضا
من الاصول والفروع على وجه عام بحيث يشمل الحيوانات
ايضا لئلا يلزمنا التكرر في البحث عنها وتفصيلها ونقل
اما الغاذية فالسر والحكمة في وجودها للذوات الا نفس النباتية
والحيوانية والانسانية ايضا ان النفوس انما تفاوت وتفيضها
على المركبات بحسب قربها او بعدها من الاعتدال وبعدها فان
المزاج الاعدل استعدادها اشد لقبول النفس الاشرف
فان المزاج البعيد من الاعتدال كالمعادن لا تقبل من الكمال
ما تقبله مزاج الحيوان من الكمالات ولابد في الامزجة
المعتدلة من اجزا حارة بالطبع وسعيا نضجا من كل نفس

لقوا

الخارج الغذائي بدل ما شاكله المغتذي ونامية من نوع الجسم صح

[illegible]
لقواها وهي الحرارة الغريزية وللحرارة ان يفعلان على تحليل
الرطوبات الموجودة في ابدان المركب ويعاونها على ذلك الحرارة
الغريبة كحرارة الشمس والكواكب والهوا وحرارة الحركة
في الحيوان فاذن لو لا شي يعيد بدلا لما يتحلل منه لفسد الجزا
بسرعة لان النبات حافظا لهذه الصورة طبعا انما يكون من
رطب ويابس وليس يوجد في الخارج جسم اذا ماس النبات
او بدن الحيوان او الانسان استحال اليه بطبعه فلابد من
قوة شانها ان تحيل الوارد الى مشابهة جوهر اجزا المغتذي
ليخلف بدل ما يتحلل عنه فالعناية الالهية جعلت المفردات
قوة شانها ما ذكرنا وهي القوة الغاذية وعرفوها بانها قوة
تحيل الغذا الى مشابهة المغتذي اقول لم لا يظهر عندي
وجود الحرارة الغريزية في النباتات وكونها بحيث تحلل الرطوبات
الموجودة فيها وللغاذية افعال ثلثة الاول تحصيل اجزاء
البدل وجوهره وهو الدم والخلط وقد يختل به فيحدث مرض
يسمى اطروفيا الثاني الالزاق فاذا اختل به يحدث استسقا
اللحمي الثالث التشبيه بالعضو المغتذي في اللون والقوام
وقد يختل به كما في البرص والبهق فان البدل والالزاق
موجودان فيها دون التشبيه والقوة التي يصدر عنها التشبيه

يسمى معره واما النامية فاحتيج اليها لان مدخل الغذا شيئا
فشيئا بعد انقلابه في جوهر المغتذي ومنافذ الاعضا كل عضو
ما يليق به حتى يحصل التناسب الطبيعي اللائق بحال ذلك النوع
بين اعضاء المغتذي وظن ان اخذ الغذا او الاخلاط واتصالها
بالعضو وتشبيهها به مغاير لادخالها في منافذ الاعضا
ادخالا مخصوصا على التناسب الطبيعي فاستدعت قوة
اخرى لان القوة الواحدة لا يصدر عنها الا فعل واحد
وعرفوها بانها قوة تداخل الغذا في المغتذي ويزيد اعضائه
الاصلية على تناسب طبيعي ويعلم منه ان النمو تزايد الاعضا
الاصلية لمتعدد على التناسب الطبيعي فخرج السمن لانه في
الاجزاء الزائدة والورم لانه ليس على تناسب طبيعي والمراد
بالاعضاء الاصلية في الحيوان ما يتولد من المني وهي
العظم والعصب والرباط وامثالها واما المولدة فاحتيج
اليها لان الاسطقسات في المركبات متداعية الى الانفكاك
ولم يكن من شان القوى الجسمانية ان يحفظها ابدا وكانت
العناية الالهية مستبقية للطبايع النوعية بتعاقب
الاشخاص اما فيما تعذر اجتماع اجزائه لبعده من الاعتدال
فعلى سبيل التولد كما في المعادن وبعض الحشرات من
الحيوانات واما فيما سد ذلك وان لم تعذر لقربه من الاعتدال

فهي

[illegible] من المادة
يحصلها الغاذية مادة لشخص آخر من جنسه او نوعه وهي التي
في الحيوان والبذر في النبات واما المصورة فيجي ذكرها

المطلب الثالث في خوادم الغاذية وهي اربع الجاذبة
والماسكة والهاضمة والدافعة اما الجاذبة فالذي يدل على
وجودها امور الاول ان حركة الغذا الى المغتذي ليست
طبيعية اما اولا فلان الثقيل طبعا المنكوس يبلغ اللقمة
الثقيلة طبعا من التحت الى الفوق واما ثانيا فلان اللقمة لا تقوى
على خرق المجاري بنفسها لولا عون الطبيعة كما يشاهد
بالوجدان واما ثالثا فلان الحيوانات التي ليست كالانسان
في الوضع كالحية والدود تبلع الغذا وليس حركتها من
التحت الى الفوق ولا ارادية لعدم الارادة في اللقمة فهي
قسرية وليس ذلك القسر دفعا من الاعلى لما يجدان الطعام بعد
التجاوز عن الحلق لا يندفع بدفعنا اياه الى الجانب المعدة كما
يظهر في حال الاضطجاع والانتكاس فهو جذب من اسفل
فللمعدة قوة تجذب الغذا ويدل عليه ان اذا حصل فيها
طعام ثم حصل حلو واستعمل القي فخرج الحلو من آخره لان
المعدة جذبته الى القعر والجاذبة في النباتات اظهر لان
اكثرها قاعية وتغتذي من تحتها لانها تغتذي من الماء

والتراب ولا يصعد شي منهما لطبعه فيصعدان بجذب اجزاء
البخار اياهما الثاني ان كل عضو اختص بغذا خصه كما يدل
عليه المشاهدة ولا يتولد الغذا بنفسه في جميع الاعضا
فيجذبه جاذبة كل عضو واليه فان الرحم اذا كانت بعيدة
العهد عن الجماع خالية عن الفضول يجد الانسان بان
احليله يجذب الى داخلها واما الماسكة فهي لاجل ان
تمسك الغذا في المعدة وفي الاعضا اذ الغذا الشدة الرقة
لا يلتصق بعضو ولا يبقى لنصافه زمانا كثيرا بنفسه فيجب ان
يكون هناك قوة تمسك الغذا في المعدة لاجل ان تحوي
المعدة على الغذا احتواء تاما بحسب ومماسة من جميع الجوانب
وليس ذلك الاحتوا التام لامتلا المعدة فان الغذا اذا كان
قليلا والماسكة قوية يحصل الهضم بسرعة وهي كانت ضعيفة
حصل في البطن قراقر ولم يحصل الانهضام بسرعة ويدل
عليهما التشريح فانه شرح الحيوان الممتلي المعدة يجد وشق
بطنه وجد المعدة بحيث لا يمكن ان يسيل منها الغذا وان
ادبرت وكذا في الرحم فانه اذا شق بطن الحيوان الحامل
من اسفل السرة الى قرب الفرج وكشف عن الرحم وفى
وحد الرحم بحيث لا يمكن ان يدخل فيها طرف الميل ولا انه لو لم
يكن في الرحم ماسكة لترك المني لاقتضا ثقله ذلك وكذا

… يرسعد الى جب يصلح
لا يكون جزءا من المتغذى وصاحب الهضم الربع الاول في المعدة
وابتداؤه في الفم فان مضغه بما يتصل بسطح المعدة على ما يدل
عليه التشريح فاذا لاقى الممضوغ احاله احالة فيهضم الممضوغ
بقدر يعلا فانه له ولهذا ان الحنطة الممضوغة تفعل في انضاج
الدماميل ما لا يفعله المطبوخة فاذا ورد الغذا في الفم الى
المعدة انهضم تمام هذا الانهضام ويصير الغذا شبيها
بماء الكشك الثخين في بياضه وقوامه وملاسته ويسمى
كيلوسا الثاني في الكبد فان الكيلوس ينحدر بلطيفه الى الكبد
من طريق العروق المسماة ماساريقا وهي العروق الواصلة
بين الكبد وبين اواخر المعدة وجميع الامعا ويندفع اولا
الى العرق العظيم الذي يسمى باب الكبد ومنه الى العروق
المتفرقة التي من شعب الباب الى جميع الكبد لعدم خلو
شي من اجزا المحسوسة منها ويصير كل الكبد ملاقيه لكل
الكيلوسة فينهضم الهضم الثاني وينخلع عن الصورة الغذائية
وينقلب الى الاخلاط الاربعة وغاية الهضم الثاني تحصيل
الاخلاط والثالث في العروق فانه يندفع الخلط من الكبد
في العرق العظيم الطالع من حدبة الكبد فيسلك في
الاوردة المتشعبة منه ثم في جداول الاوردة ثم في سواقي

للغذاء وله في رواضع السواقي ثم في العروق للهضمة الثالثة
ويهضم فيها انهضاما ثالثا وغاية احالة الخلط الى الرطوبة
الثانية بحيث لان يصير جزءا من المغتذي بالفعل الرابع في
الاعضاء فانه يرشح الخلط المنهضم من فوهات العروق والصفحة
المذكورة الى الاعضاء الى ان يتشبه بالعضو وغاية احالة
الرطوبات الثانية الى جواهر الاعضاء المتشابهة الاجزاء
والمني هو فضل هذا الهضم الاخير وذلك عند نضج الغذاء في
العروق وصيرورته مستعدا تاما لان يصير جزءا من الاعضاء
ويدل عليه ان الضعف الحاصل من استفراغ المني اولا من
الحاصل من استفراغ امثاله من الدم لا يجابه الضعف في
جوهر الاعضاء الاصلية دون الدم لانه لم يتشبه بالمغتذي
والمولدة انما يقوم به فان قلت المني لما كان فضلة وجب
ان يضعف استفراغه قلت ليس المني فضلة لا يصلح لان
يغتذي بل هو من شانه ان يصير جسم العضو لو لم ينصرف فيه
المولدة واما الدافعة فهي قوة تدفع الفضلات ولا وجودها
لما وجد الا نعاعنه البتة كانها تقلع لدفع ما فيها الى اسفل
وكذلك الاحشاء ويدل على وجودها في الرحم حركتها حركة
شديدة يظهر عند الولادة الطبيعية اولا وانه يدل
على وجود الدافعة ان حالة التي لا يندفع ما يتقي به الى على

النظر الرابع في مغايرة هذه القوى بعضها لبعض ذهب
صاحب الكامل وابو سهل المسيحي الى ان الغاذية لا تغاير
الهاضمة والمشهور خلافه لان الهاضمة استدعاها عند انتهاء
فعل الماسكة فاذا احدثت غاذية عضو شيئا من الدم و الماسكة
الماسكة فيظهر في مادة الدم استعداد الصورة العضوية
ويشتد ذلك الاستعداد الى ان يخلع المادة عن الصورة
الدموية وتلبس بالصورة العضوية فاحداث الاستعداد
فعل الهاضمة والكون والفساد فعل الغاذية بنا على ان
القوة الواحدة لا يصدر عنها فعلان مختلفان احيانا ولا
نمنع ان الواحد مطلقا لا يصدر عنه الا واحد وثانيا ان رهنا
استحالات كثيرة وانقلابات متفاوتة ولو استدعى كل
منها قوة على حدة لزاد عدد القوى على ما حصروه ونظر البعض
ان النامية لا تغاير الغاذية وما قيل من ان النامية تقف كما
في الانسان في سن الثلثين والغاذية تفعل ابدا فندفع بانه
يجوز ان يكون ذلك لتفاوت فعل الغاذية بان تغذي اول
الحيوة اكثر مما يتحلل وهو في سن النمو ثم بما يساويه
وهو في سن الكهولة ثم تغذي اقل منه وهو في سن
الشيخوخة والجواب ان فعل النامية غير فعل الغاذية لان

يدخل بعد في الاعضا على التناسب الطبيعي ولو لم يدخل
مع الغاذية لم يحصل ازديادا لاعضا والجهات كما كان ما يزيد
في الطول مثلا ما يزيد في العرض والعمق **المنظر الخامس**
في تحقيق حقيقة هذه القوى انه لم يتعرض احد من اللاحقين
والسابقين لبيان ان هذه القوى بل مطلق القوى النباتية
والحيوانية من قوى التغذية والتنمية ومن القوى
المدركة والمحركة انها ما هي ومن اي مقولة وقد وقع هذا
كثير من العلما في المغالط والوسواوس فاقول
قد تقرر في مباحث ان مقولات الممكنات عشرة الجوهر والكم
والكيف وسبعة اخرى من اعراض النسبية والقوى ليست
جواهر لانها صفات المواد قائمة بها غير مقومة لها وليست
كميات ايضا لان الكم ما يقبل القسمة بالذات وليس شي
من القوى قابلة للانقسام بالذات وليست امورا نسبية
بل هي اعراض ما سه مستقرة وهو ظ فهي كيفيات تصدق
تعريف الكيف عليها فانها اعراض لا يقتضي القسمة
ولا للاقسمة وليست نسبا واقسام الكيف بحسب الاستقرا
اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسانية
وهي ما يختص من بين الاجسام بذوات الحيوة كالعلم
والقدرة والكيفيات المختصة بالكم كالاستعداد

والاحى

يسدي

ليس شديد لقبول اثرها انفعال كالملين او اللاانفعال كالصلابة
او غيرهما والقوى النباتية ليست من الكيفيات المحسوسة لانه
لا سبيل لاحد من الحواس الخمسة الظاهرة الى ادراكها ولا من الكيفيات
النفسانية لوجودها في النباتات العديمة الحيوة ولا من الكيفيات
المختصة بالكم لانها ليست من الجواهر والاجسام لا من حيث كمياتها
فهي اذن من الكيفيات الاستعدادية وهذا كلام محقق بعيد
الظن للمنصف وبحدى اليقين للمتحدس واما عند اهل الجدال
فهو كنظائره معرض القيل والقال واذا ثبت ذلك وحققته
نعلم وجود هذه القوى ومغايرتها على ما ذهب اليه الحكما المحققون
الروضة الثانية في شي من احوال الحيوان وتفصيل الاعضائه
وكيفية حيوته واجمال القواه وفيها مقدمة ومناظر **مقدمة**
النفس الحيوانية كمال اول لجسم طبيعي الى من جهة ما يحس ويتحرك
بالارادة وبيان ان المزاج اذا ادنى في الاعتدال واللطف
يفيض على المركب نفس اشرف من نفس النباتات لها انار اخر
هي الادراكات والحركات الاختيارية زائدة على الحركات
النباتية بسبب قوى مدركة هي الحواس العشرة وقوى محركة
سيجي تفصيلها ولها اعضا مختلفة في المزاج والكيفيات يتعلق
بكل منها منافع كثيرة لا يضبطها العقول وينقسم الى اصلية وفرعية

فالاصلية ما تتكون من المني فيما تكون منه والفرعية ما يتكون
من الاخلاط **المنظر الاول** في الاعضاء وهي قسمان مفردة
وهي ما تشابه اجزاؤه المحسوسة كالعظم واللحم ومركبة وهي ما لا
تتشابه اجزاؤه المحسوسة كاليد فانها والوجه المركبين من اللحم والعظم
والاعصاب والمفردة منها العظم وهو اصل الاعضاء وانما
خلق كذلك لانه اساس البدن ودعامة الحركات ومنها الغضروف
وهو الين من العظم يقبل الانعطاف واصلب من الباقي و
منفعته حسن اتصال العظم بالاعضاء اللينة ولو كان الصلب
متصلا باللين بلا متوسط لتأذى اللين به سيما عند الضغطة
والحركات ومنها العصب وهي اجسام ومامنبتها الدماغ او
نخاعه المنبت منه بيض قابلة للانعطاف سهلة غير قابلة للانفصال
بها خلقت ليتم بها للاعضاء الاحساس والحركة ومنها الاوتار
وهي اجسام تنبت من اطراف العضل شبيهة بالاعصاب فتلاقي
الاعضاء المتحركة وبها يتم الحركات الارادية فان بها تحدث
الاعضاء باعدائها ومادة وجهها باستوائها ومنها الرباطات
وهي قريبة من الاوتار ومنها الشريانات وهي اجسام عصبانية
طولية لانه مجوفة تنبت من القلب وباطنة الجوهرها بحركات
تنبسط وتنقبض ومنفعتها ترويح القلب ونفض البخار الدخاني
عنه وتوزيع الروح على اعضاء البدن ومنها الاوردة وهي

شبيهة بالشريانات الا انها تنبت من الكبد وساكنة ومنفعتها توزيع
الدم على الاعضاء ومنها الاغشية وهي اجسام عصبانية منسجة
لفيفة رقيقة الحس مستعرضة على سطوح اجسام اخر ومنها
اللحم وهو حشو خلل وضع هذه الاعضاء في البدن وكل من هذه
الاعضاء له في نفسه قوة غريزية بها يتم له امور التغذي من
جذب الغذاء وامساكه والصاقه وتشبيهه ودفع الفضل ومع
ذلك فبعضها يصل اليه قوة من غيره وبعضها ليس كذلك
والاول بعض يوصل قوة الى غيرها وبعضها لا يوصل فالاقسام
اربعة عضو قابل معط وهو الدماغ والكبد والقلب فان القلب
يعطي كلا من الاولين قوة الحيوة والحرارة الغريزية
والروح الحيواني والقلب يقبل القوة المدركة من الدماغ والقوة
الغاذية من الكبد على ما سيظهر والثاني عضو قابل غير معط
مثل اللحم الذي يقبل قوة الحس من الدماغ والقوة من القلب
ولا يقبل غيره منه قوة والثالث عضو غير قابل غير معط وهو
العظم عند اهل التحقيق والرابع المعطي الغير القابل وفي وجوده
خلاف واقسام الاعضاء اما رئيس واما مرؤوس خادم للرئيس
واما مرؤوس غير خادم فالرئيس ما احتيج اليه في بقاء الشخص او النوع
وهي ثلثة القلب وهو مبدأ الحيوة والدماغ وهو مبدأ قوة الحس
والحركة والكبد وهو مبدأ قوة التغذية او لبقاء النوع

وسو ..

فالخادم المعد للقلب مثل الرية والمودى مثل الشرايين وخادم
المعد للدماغ مثل الكبد وساير الاعضاء في حفظ الروح والمودى
مثل الاعصاب والخادم المعد للكبد مثل المعدة والمودى
مثل الاوردة والخادم المعد للانثيين الاعضاء المولدة للمنى
واما المودى فمثل الاحليل وفى النساء عروق مخصوصة
والرحم ايضا **المنظر الثانى** في الاخلاط وامزجتها مع امزجة
الاعضاء الخلط جسم رطب سيال يستحيل اليه الغذاء اولا
ومنه محمود ومنه ردى مذموم فالخلط المحمود اربعة اقسام
الدم والبلغم والصفراء والسوداء فالدم حار رطب والبلغم
بارد رطب ويتولد في الجانب الايسر من القلب من لطايف الاخلاط
جرم بخارى لطيف سار في تمام البدن وهو الروح الحيوانى
الذى هو منبع الحيوة ومحل القوى المدركة اذا عرفت ذلك
فاعلم ان تلك الاعضاء والاخلاط مختلفة في المزاج فان اسخن
ما في البدن الروح والقلب ثم الدم ثم الكبد ثم اللحم ثم طبقات
العروق الضوارب لمجاورتها الروح والدم ثم طبقات العروق
السواكن لمجاورتها الدم فقط ثم جلد الكف وابرد ما في
البدن البلغم ثم الشحم ثم السمين ثم الشعر ثم العظم ثم الغضروف
ثم الرباط ثم الوتر ثم الغشاء ثم العصب ثم النخاع ثم الدماغ ثم الجلد

وارطب

وارطب في البدن البلغم ثم السمين ثم الشحم ثم الدماغ ثم النخاع
ثم الرية ثم الكبد ثم الطحال ثم الكليتان ثم العضل ثم الجلد وايبس
ما في البدن الشعر ثم العظم ثم الغضروف ثم الرباط ثم الغشاء ثم
الاوردة ثم الشرايين ثم عصب الحركة ثم القلب ثم عصب الحس
ثم الجلد والدليل على ان العظم ارطب من الشعر انما اذا احرقا
ودرجتا وتين من الشعر والعظم في القرع والانبيق سال
من العظم ماء ودهن اكثر وبقى ثفل اقل فهو ارطب من الشعر
المنظر الثالث في اشارة اجمالية الى حال القوى الحيوانية
لما ان ذا الحيوان وكيفية الخاص من حال القوة اللمسية عن الاجسام
النباتية والمعدنية بمزيد اعتدال ولطافة خصه الله تعالى بعنايته
الازلية بقوى مدركة ومحركة بها يكشف الاشياء الذى يريد
ويتحرك بارادته نحو مقصوده ويهرب عما يؤذيه وفيضان
هذه القوى على بدن الحيوان بسبب الروح الحيوانى الذى
هو مطية هذه القوى ومركبها على سبب لطافته واعتداله
ومشابهته بالاجرام الفلكية والجواهر العقلية المجردة والقوى
المدركة اما ظاهرة وهى التى يكون ادراكها مشروط
بحضور المادة وهى خمسة اللامسة المدركة للملموسات من الحرارة
والبرودة والملاسة والخشونة والخفة والثقل وغيرها والذائقة
المدركة للطعوم والسامعة المدركة للاصوات ولواحقها والباصرة

... الحس المشترك المحصل للمحسوسات الغائبة و...
المحسوسات والوهم المدرك للمعاني الجزئية كالمحبة والعداوة
والحافظة الحافظة لمدركات الوهم والمتخيلة التي تركب هذه المدركات
بعضها مع بعض وتفصل بعضها عن بعض فعلينا ان نفصل احوال
كل من هذه القوى مقتصرين في هذا النظر على بيان القوة اللمسية
فنقول انها انفع الحواس وهي طليعة البدن وحافظها لان
بدن الحيوان لما كان اعدل من باقي المركبات والطف كان استعداده
لتاثير الباينات من الحر والبرد والمصادمات اشد واهلاكه بها
اسرع كما يشهد به الحس والتجربة فان الحيوان لا يحتمل من الحر
والبرد ما يحتمله الاشجار ولا يحتمل من قطع الاجزاء وكثرة المصادمات
ما يحتمله الاشجار فانعم الله عليه بهذه القوة ليتاثر من المؤذيات
والمهلكات ويدرك الملائمات فيهرب عن الاول الى الثاني
ولذا كانت سارية في كل البدن الا اجزاء مخصوصة كانت المصلحة في
فقدانها القوة اللمسية وهي الكبد والطحال والكلية والرية والعظام
لان الكبد مولد للصفراء والسوداء الحادين اللاذعين والكلية
والطحال والكلية والمرية مصان للاخلاط اللاذعة والرية
يتحرك دائما للنفس والعظام لكونها اساس الحركات تتوارد عليها
المصاكات والضغطات فلم يخلق فيها القوة اللمسية لئلا تتاذى

... في الحركات وهذه القوة اللمسية
لادراكها المدركات المختلفة من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
والملاسة والخشونة والثقل والخفة واللين والصلابة ترددوا في انها
هل هي قوة واحدة يدرك الجميع او قوى متعددة يدرك واحدة
منها الحرارة والبرودة وهي الحاكمة بينهما وواحدة يدرك
الرطوبة واليبوسة وكذا البواقي فالجمهور على الوحدة والشيخ ومن تبعه
من المحققين على الكثرة بناء على ان القوة الواحدة لا يصدر
عنها افعال كثيرة اقول الادراك ليس فعلا بل هو انفعال
ولو ورد ان كلا من المتضادين امران مختلفان وكل لامس ادرك
ضدين فقد صدر عنها ازيد من الواحد اجيب بان المتضادين
في عرض واحد ومرتبة واحدة فان الحرارة والبرودة عرضا واحدا
تفاوتت حدوده بالشدة والضعف فكل ما هو حرارة بالنسبة
الى ما هو ابرد منه فهو بعينه برودة بالقياس الى ما هو فوقه في الحرارة
فان قلت اذا ادرك بقوة واحدة مرتبتان من هذا الجنس
كانت مصدرا لاثنين قلت تعدد المدرك لا يوجب تعدد القوة
المدركة بل تعدد نحو الادراك يوجبه فلا يرد ايضا ان الذائقة قوة
واحدة مع انها تدرك الطعوم المختلفة والشامة مع وحدتها تدرك
الروائح والباصرة تدرك المبصرات اقول لو بني الكلية على ان
تعدد انحاء الادراك يوجب تعدد القوة المدركة لا تعدد المدرك

اللامسة يدرك الحرارة والبرودة [illegible]

والخصم يمنع ذلك فان قلت يمكن اثبات ان ادراك الحرارة انما هو

بتكيف اللامس بها وكذا في البرودة وليس ادراك الرطوبة واليبوسة

كذلك قلت ان هذا انما يفيد ان شرط الادراكين لا انهما نحو من الادراك

ثم نقول لنا ان نقول القوة اللمسية على ما مر القوى الباقية انما

هي كيفيات استعدادية معدة للاعضاء لادراك الملموسات ويتصور

انفكاك استعداد ادراك الحرارة والبرودة عن ادراك الثقل والخفة

اذ يجوز العقل ان يدرك عضو الحرارة والبرودة لا يدرك الثقل

والخفة فمدرك الاولين غير مدرك الثانيين بل نقول المدرك

باللمس هو الكيفية الحاصلة في الجسم الخارج الملموس او ما يحصل منه

في العضو اللامس فانظر عندي حقيقة الثاني لتصاعد الامارات

وشهادة العلامات عليه فانه يدرك اولا من الجسم الكثير الحرارة

كيفية حرارة ضعيفة ثم تشتد ادراكه ويزيد الاسخان شيئا فشيئا

خصوصا اذا كان العضو اللامس باردا جدا مع تقارب حره بحاله

وكذا في الجسم الكثير البرد وايضا اذا تبرد ما لبدنه حال البرد الهواء او مجاورة

الماء البارد ثم دخل الحمام الحار جدا لا يحس بحرارة الحمام زمانا محسوسا

مع عدم قصور في القوة اللمسية لانها يدرك البرودة اشد ادراكه

بل لان العضو اللامس تكيف اولا بالبرودة ويدركها اللامسة

[illegible] بحرارة جديدة والبرودة لا يزول دفعة بل يزول

تدريجا فلا يحس بالحرارة اولا ان المجاورة فان قلت ما ذكرت

تم في الحرارة والبرودة واما باقي الملموسات من الرطوبة واليبوسة

واللين والصلابة والثقل والخفة والملاسة والخشونة فلا يتكيف

العضو اللامس بها حتى يقال ان المدرك باللمس هو تلك

الكيفية قلت نعم اولا ان المدرك انما هو سرعتها وبطؤها تحس الالة

يدل عليه انا نحس بحركة اعضائنا وحركة شيء اخفي على اعضائنا

وان كان عندنا عمى من العين او في الظلمة فيجب ان يكون لها قوة

حاسة يدركها وليست هي الباصرة والسامعة والذائقة والشامة

وهو ظاهر فيدركها اللامسة وكذا في السرعة والبطء وقيل الاعضاء

يدركها اللامسة كما يحكم به الوجدان فنقول ثانيا ان الرطوبة يدرك

بالعرض وانما يدرك باللمس سرعة في حركة اليد في الجسم الملموس

وفي اليبوسة يدرك بطء حركة اليد فيه وكذا في اللين والصلابة

واما الثقل فلا يخفى انه لا يدرك بالمماسة فقط بل انما يدرك

بالحمل والدفع فاذا دفعنا جسما ثقيلا بيدنا يدافع اليد الى تحت

لانها يعوقه فيحدث فيها ثقل وبه يحس به وقس عليه الخفة واما

الملاسة والخشونة فيحس بهما بسبب اعضاء الخشونة العضو اللامس

دون الملاسة وبالجملة اذا تامل منصف فيما تلوناه يظهر عليه

بان المدرك بالذات انما هو الكيفية [illegible]
[illegible] بعضهم من انه لا وجود للكيفيات المحسوسة [illegible]
بل يحصل في الحس من الاجسام الخارجية مثل تلك الكيفيات تأثير مخالف لما نجده
الحس واذا قد علمت ان القوة اللمسية انما تدرك بانفعال العضو
اللامس من الكيفية الملموسة والانفعال انما يكون بزوال شيء
وحصول مضاده لما يعلم بالوجدان ان الكيفية الغريبة اذا غلبت
على الاصلية واعتادت الطبيعة بها لا يحس بها مثل احساسها
في اول الامر بل قد لا يحس اصلا ولذا لا يحس بحرارة الدق ويحس
بحرارة الغب مع ان الدق احر فاللامسة لا تدرك الا كيفية مضادة
لمزاج العضو اللامس او كيفية اذ لا انفعال لها عن مثل كيفية
وما يماثل مزاجه لبعض الاعاظم لو كان الملموس مثل اللامس
لا يتأثر عنه فلا يدركه والا اجتمع المثلان وهو ح وقد منعه
عليه لزوم اجتماع المثلين ع وانما يلزم لو لزم ان يجتمع الكيفية
الطارية مع الكيفية الطارية مع الكيفية الحاصلة وليس كذلك
كيف ولو لزم ذلك لوجب ان لا يتأثر بالمضادة ايض والا لاجتمع
فيه ضدان وايض ان اريد باللامس العضو كما هو الظاهر ويدل
عليه قوله فيما بعد بعدم التأثر فالادراك ممنوع وكذا ما ذكر حق
ما ادعى قوله لا اجتمع فيه مثلان لان كيفية العضو حالة فيه والكيفية
الملموسة لصورتها حالة في القوة اللامسة فلم يجد محلهما فكيف لزم

[illegible] وان اريد باللامس القوة اللامسة فقوله والا
اجتمع مثلان ممنوع لعدم التماثل اما بناء على عدم الاتحاد في الماهية
على ان التماثل هو الاتحاد في الماهية ونحو الوجود لا في الماهية فقط
كما صرح به المحقق الشريف ره ولو سلم فلا نسلم امتناع اجتماع المثلين هنا
الطريق انما مع اتصاف محل واحد بهما والقوة اللامسة لا تتصف
بالحرارة الملموسة اولا لا يخفى ان شيئا من الكيفيات الملموسة
بل مطلق الكيفيات لا يزيل مثله البتة كما اذا مزج ماء بارد بماء بارد
مثله في البرد لا ينكسر برد شيء منهما بل يزيل ضده فانه اذا مزج
الماء الحار بالماء البارد ينكسر كيفيتهما ويزولان فاذا تأثر
العضو اللامس من الملموس المضاد له في الكيفية يزول كيفية
اللامس ويتكيف بكيفية الملموس ولا يلزم اجتماع الضدين
لانه عند حصول الكيفية الغريبة يزول كيفية العضو اللامس
واما اذا كان ملموسا مثله في الكيفية لا يزول به كيفية لان
المثل لا يزيل المثل فلو تأثر منه يلزم اجتماع المثلين فاندفع منعه
الاول ولا يضمه قوله ولو لزم ذلك لوجب ان لا يتأثر بالمضادة
الخ والمراد باللامس العضو والكيفية الملموسة حالة فيه ايض
لا في القوة اللامسة وما ذكره بعضهم ان الكيفية الملموسة
تحصل في القوة اللامسة لا في محلها الذي هو الروح اولا

والعضو بانها يحصل حالا عن تحصيل ما من لوازم الوجوب فيها
القوة اللامسة فانها استعداد عرض للروح والعضو بسبب
ما حصل فيه من الكيفيات واضافة الاستعداد بالحرارة والبرودة
غير معقول وقوله بالصورة ففيها ما فيه محل نظر ليس هنا محل بيانه
ويمكن ان يحمل ما قاله بعض الافاضل على ما حققنا بان يرجع الضمير
في قوله وهو مع الى الادراك والتاثير لا الى اجتماع المثلين فلا
يرد شيء مما ذكره هذا والمشهور المقرر ان المزاج الاعدل لمسه
اقوى وقيل في بيانه لما كان آلة اللمس ذات كيفيات متركبة من
العناصر فبقدر ما يقرب من التوسط الاعتدال يكون ادراكه
فكلما كان اقرب كان ادراكه اكثر لكون تاثره عن الكيفيات اكثر
واعترض عليه بانه لا يلزم من تركب آلة اللمس من العناصر ان
يكون ذات كيفيات لان العناصر استقرت على كيفية متشابهة
في اجزاء الممتزج كما حقق سلمنا انها ذات كيفيات لكن لا يلزم منه
ان يكون الاقرب من الاعتدال اكثر ادراكا فان القوة الشامة
قوية في اكثر الحيوانات ضعيفة في الانسان مع ان الانسان
اقرب من الاعتدال اتفاقا فلم لا يجوز ان يكون الحال في القوة
اللامسة كذلك اقول ليس المراد بكون آلة اللمس ذات كيفيات
انها في نفسها ذات كيفيات حتى يرد ما ذكر بل المراد انها لما
كانت ذات مزاج فانكسرت سورة الكيفيات الملموسة فيها

واذا نسبت الى الاجسام الكثيرة البرودة كانت حارة وقس عليه الرطوبة
واليبوسة فاندفع ما ذكره واما ما اراده الدالي فيندفع بانه انما يدرك اللمس
من جنس كيفيات العناصر البسيطة بالمضادة فاذا قرب آلة اللمس من الاعتدال
كان كيفيتها مضادة لجميع كيفيات الاطراف اشد مضادة فيدركها
الطف ادراك واما اذا بعد عن الاعتدال فلا يكون الامر على هذا المنوال
واما الشامة فلا يدرك كيفيات العناصر بالمضادة حتى ينتقض الشامة بها او
اللمس في الانسان اكثر لان آلة اللمس معتدلة باقي اعضائه ومزاجه كله
ولا نم ان الشامة اعدل من مزاج الدماغ باقي الحيوانات فان قلت لو كان
ادراك اللمس للكيفيات الملموسة بالمضادة على ما ذكرتم لم يختلف ادراك
القوة اللامسة بالقرب من الاعتدال والبعد عنه لان الكيفية الملموسة
كالحرارة والبرودة عرض احد طرفيه غاية الحرارة والاخر غاية البرودة
وكل حرارة وكل برودة فهي حد من حدود هذا العرض منافية لباقي الحدود
مضادة لها فاذا كان اللامسة على اي حد من هذه الحدود كانت مضادة
لباقي الحدود فيجب ان يدركها من غير فرق بين القريب من الاعتدال
والبعيد عنه قلت فيجب ان يدركها ادراك اللمس للكيفيات القوية
من الاعتدال يغلب عليها الكيفية الخارجية بسبب ضعف كيفيتها
فكان ادراكها اشد واقوى ويغلب عليها الاجزاء الحارة والباردة
فيكون ادراكها اكثر لكثرة المدركات واما اذا كانت بعيدة من الاعتدال

مثلا ان كانت قوية الحرارة فلا يتاثر عن حرارة التي بينها وبين ...
الحقيقي لانها اضعف منها ولا يتاثر عن البارد وبرده لان غلبة البرد
على الحار الشديد الحرارة اعسر من غلبته على المعتدل ولا يتاثر عن
الحار القوي مثل تاثر المعتدل به بدون تفكر بالكشف وظهر ان الاعدل
ادراكا اقوى فالجلد اعدل لان لمسا اقوى واعدله جلد اليد ثم جلد
الكف ثم جلد الراحة ثم جلد الاصابع ثم جلد السبابة ثم جلد انملتها
الروضة الثالثة في القوة الذائقة والشامة والسامعة وفيها مناظر
المنظر الاول في الذائقة وهي قوة منبثة في عصب جرم اللسان
مدركة للطعوم بواسطة الرطوبة اللعابية العذبة وهي اهم الحواس
بعد اللمس لان بقاء البدن وحفظ مزاجه بالاغذية الملائمة وبعده
بالاغذية المنافية كالسم فانعم الله على الانسان بهذه القوة التي
يدرك بها ما يلائمه وما ينافيه ويميز بينهما ويشابه اللامسة في
ان ادراكها باللمس ويحتاج في ادراك الطعوم الى الرطوبة اللعابية
التي في الفم وتغوص في جرم اللسان وتوصل الطعم الى الذائقة فان
كانت الرطوبة خالية عن الطعوم ادت طعم المذوق كما هو وان
اختلط بغيره او خرج عن حالته الاصلية فلا تؤدي الطعم كما هو
بل تؤدي طعما مختلطا وهل الرطوبة تتكيف بكيفية المطعوم نفسها
وتغوص في اللسان حتى يكون ما يدركه الذائقة طعم الرطوبة اللعابية
الذي اكتسبته من المذوق او يختلط اجزاء المذوق بالرطوبة اللعابية

طعم اجزاء المذوق لا طعم الرطوبة فيه تمثيل الشيخ فيه ولم يحكم بشيء
والحق وقوع كل منهما وبالجملة فتكيف الرطوبة اللعابية بالطعم
الذي للمذوق مما لا شبهة لي فيه ويدل عليه ان من يدلك مرارة
مقدار دخنة من الافيون اشتد ادراكه قبل ان تذوب ومرت به
تمام جرم اللسان ولعابه ويستعد ان ينتشر في زمان لطيف شيء
قليل منه في تمام الرطوبة اللعابية وايضا فالرطوبات تنفعل
بسهولة عن المطعومات والمطعومات تدس فيها وعند تحقق
القابل والفاعل مع الشرائط يتحقق التاثير البتة وورد في هذا
المقام انكم ما قررتم ان الذوق يعوص الرطوبة المتكيفة في جرم
اللسان بسبب المسامات التي في اللسان يدرك الذوق بل ان يحصل
ذلك بالغوصة من حيث انها ملاقية مع انها تورث الملامسة ومنع
النفوذ واجاب الشيخ بانها يخالط اولا مع الرطوبة فيغوص فيه
فيحصل بعد ذلك فيها **المنظر الثاني** في الشامة وهي قوة
منبثة في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك
الروائح بتوسط الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة فان الهواء
سريع الاستحالة للطافته فاذا جاور جسما ذا رائحة تكيف
الرائحة فاذا تشم وصل الهواء الى آلة الشامة فيدركها وقيل
يتحلل من ذي الرائحة اجزاء لطيفة تصل الى آلة الشامة فيدركها

وقيل ان ذى الرائحة يوثر فى الشامة بكيفيته من دون تحلل وانفصال
بان القليل من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير
نقصان من حجمه ووزنه فلو كان الشم بالتحلل وانفصال الاجزاء
لما امكن ذلك والثالث بان المسك قد يذهب به الى مسافة بعيدة
جدا ويحرق ويفنى بالكلية مع ان رائحته يدرك فى الهواء
مدة متطاولة وتمسك الفريق الثانى بان الشم لو لم يكن بتحلل الاجزاء
اللطيفة وانفصالها عن ذى الرائحة لما كانت الحرارة وما يهيجها
من الدلك والتحريك ذكى فى الروائح ولما كان فى برد الشديد يخفيها
ولما ذبلت التفاحة بكثرة الشم واللازم باطل بحكم المشاهدة و
الجواب منع الملازمة لجواز ان يكون ذلك من جهة ان التسخين
وتحلل الاجزاء يعين على تكيف الهواء بكيفية ذى الرائحة وكثرة اللمس
والشم على ذبول التفاحة وتحلل رطوباتها قال الامام والحق
ان كليهما ممكن بمعنى يمكن ان يكون وصول الاجزاء اللطيفة المنفصلة
عن ذى الرائحة الى آلة الشم ايضا سببا لادراك الرائحة كما ان
وصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة الى آلة الشم ايضا
سببا لادراك الرائحة كما ان وصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة
اليها سبب له وتمسك الاخرون بان النار مع شدة حاليتها لما
تجاوزها لا يسخن الا على مسافة قريبة منها فكيف يحمل الجسم ذو الرائحة
الهواء على مسافة بعيدة على ما حكى فى التعليم الاول من ان الرخم انقطعت

... ريح الجيفة انقطعت من مقابلة وقعت فى
اليونانيين مع امتناع ان يبلغ استحالة الهواء الى تلك المسافة و
يمتنع ايضا ان يتحلل من تلك الجيفة اجزاء تبلغ ... ورد بانه
مجرد استبعاد لا دليل على الامتناع سلمنا لكن وصول الهواء المتكيف
الى المسافات البعيدة على ما حكى بحركة هبوب رياح لو سلم لا يجوز
ان يكون ادراكها الجيف بالباصرة حين هى محلقة فى الجو عالى
والحق ان الشم انما هو بتكيف الهواء بكيفية ذى الرائحة ويدل عليه
ان الانسان لا يدرك الرائحة الا بوصول الهواء اليه بالتنفس
والاستنشاق فاذا وصل اليه الهواء يدرك الشامة ولذا اذا
ارسل النفس او لم يجذب الهواء لم يشم رائحة الشم ذى الرائحة و
ادراك جذب الهواء لم يشم فيحصل من هذا ان ادراك الرائحة انما يكون
بقرع الهواء ذى الكيفية الى الشامة وقال بعضهم ان الفرق بين
الشامة والحاسة اللمسية والذوقية ان اللمس والذوق يجب
ان يكون بمماسة العضو اللامس والذائق المدرك دون الشم
فانه يحتاج الى انفعال الهواء المتوسط لا غير واعترض عليه بان الشم
ان كان بتحلل الاجزاء من ذى الرائحة ووصولها الى الخيشوم
متوقفة على المماسة وان كان بتكيف الهواء فكذلك يتوقف
على وصول الهواء ذى الرائحة الى الخيشوم واجاب بعضهم
بان المراد بذى الرائحة الجسم المحدث للرائحة كالمسك والتفاح

المتخلل ولا يتوقف ادراكها على المماسة لا مزيد ذلك [illegible]
فلا بد من المماسة التي يتسحق الهواء بها **المنظر الثالث** في السامعة
وهي قوة مرتبة في الروح المصبوب في العصب المفروش على سطح
باطن الصماخ يدرك الاصوات والحروف فلتحقق حقيقة الاصوات
والحروف يتضح ما نحن فيه فنقول اطبق الناس على ان الصوت
كيفية مسموعة قائمة بالهواء وما يجري مجراه وانه لا يحدث الا عن
قرع او قلع يتقاوم المقروع القارع والمقلوع القالع فانا نعلم
ضرورة ان الصوت انما يحدث بقرع او قلع مما هو حسن لتحريك الهواء
او ما يجري مجراه فهل هو نفس القرع او القلع او حركة تحدث منهما
او امر ثالث تابع لهما لا سبيل الى الاول لان القرع والقلع يحسان
بالبصر ولا شيء من الصوت يحس به ولانا كثيرا ما يدرك صوتا
متميزا عندنا ولا نميز انه هل هو قرع حدث او قلع وجد ولان الاصم
يدرك القلع والقرع ولا يدرك الصوت والاعمى يدرك الصوت
ولا يدرك القرع والقلع لان كلا منهما يحكم بوجود الاول [illegible] دون
الثاني ولا الى الثاني لان الحركة تحس بالبصر وباللمس ولا يحس
الصوت بهما واذا احس الصوت بالسمع فقلما يدرك ان هناك
حركة وقد يتصور معنى الصوت ولا يتصور الحركة وبالعكس فان
قلت يجوز ان يكون الصوت حركة خاصة وحقيقة معينة

[illegible] صوتا باعتبار فيدرك بالسمع من حيث انها صوت
وباللمس من حيث انها حركة قلت المقصود بيان ان معنى الصوت
زائد على معنى الحركة فاذا سلم ان المتصور والمدرك من احدهما
غير المتصور من الآخر حصل المطلوب وقد ثبت ذلك اذ الحركة من حيث
هي حركة هي المتوسط بين افراد المقولة وذلك لا يدرك الا بالحس
اللمسي او البصري ولا يدرك بالسمع قال الشيخ في طبيعيات
الشفاء ولو كانت حقيقة الصوت الحركة لا لانه امر يتبعها ويلزم
عنها لكان من عرف انه صوت عرف انه حركة وهذا ليس بموجود
لان الشيء الواحد النوعي لا يعرف ويجهل معا الا من جهتين
وحالين فجهة كونها صوتا في مهيته ونوعيته ليس جهة كونها
حركة في مهيته ونوعيته فالصوت اذن عارض يعرض من هذه
الحركة الموصوفة وشبهها ويكون معها انفق وهو مشيد
لما ذكرنا واذا ابطل القسمان الاولان تعين القسم الثالث
وهو انه كيفية يحدث من تموج الهواء وتموج الهواء عبارة
عن صدمة بعض اجزائه بعضا وشبهها بتموج الماء وهل هذه
الكيفية موجودة في الهواء ويدركها السامعة كالملموسات او يحدث
التموج الهوائي او شئ في السامعة هذه الكيفية من غير ان يكون
هذه الكيفية قائمة بالهواء او الماء وعلى تقدير ان يكون قائمة
بالهواء فاما ان يقوم بالهواء المودع في باطن الصماخ لا غير او تقوم

[illegible]

عن الصماخ فاما ان يقوم بهواء واحد فقط ...

بالاهوية الكثيرة فنقول اما الاول فمحل اشكال اذ لا جد

ان نقول ان ما تدركه الحاسة من المحسوس يستدعي ان يكون

في المحسوس شيئا يحدث ذلك به يتميز عما لا يحدث من امثال ذلك

المحسوس واما انه يجب كون ذلك الاثر من نوع ذلك الشيء الذي

في المحسوس كما في الملموسات فغير لازم الا يرى ان البرد يحدث الايلام

وليس له الالم والحركة يحدث الحرارة فيجوز ان يحدث التموج في

السامعة كيفية هي الصوت من غير ان يقوم الصوت بالمتموج

والثاني ايضا محل الشبهة لجواز ان يحدث تموج الهواء الخارج

عن الصماخ صوتا في الهواء المودع فيه والشيخ استدل على ان الصوت

موجود في الخارج اي في الخارج عن الصماخ ان التموج اما ان يحس

بحس السمع اولا فهو صوت وقد ابطلنا ان يكون الصوت هو

التموج واما ان يحس بحس السمع البتة لاستماع الصوت حتى

يكون السمع يدرك الصوت اولا والتموج ثانيا وليس كذلك

فلا يستلزم ادراك الصوت لا شيئا ادراك التموج البتة

اذا مهد هذا فنقول لما ادركنا صوتا ادركنا جهته ايضا

فانا نميز الصوت اليمنى عن اليسارى والصوت الفوقي عن التحتي

وكذا باقي الجهات فاما ان يكون ذلك لما بيناه لان الصوت يجي

اما وليس موجبا لكون ادراك الصوت ملزوما لادراك التموج صح

[illegible] لان تموج المحدث للصوت انما

يأتي من تلك الجهة فيجب ان يحس السامع بالتموج عند احساسه ب

الصوت حتى يحس بجهة التموج وقد فرضنا اولا ان التموج لا يجب

ادراكه للسامع عند ادراك الصوت فلا يرد ما قيل من

انه يجوز ادراك الجهة لان التموج ايقاع ما يأتي من تلك الجهة

واجيب عنه بوجه اخر ايضا بانه لو كان الامر كذلك لزم ان لا

يحس بالجهة اذا كانت على خلاف جهة اذن السامع وليس

كذلك لان السامع اذا سد اذنه اليمنى وجاء الصوت من يمينه فيسمعه

باذنه اليسرى ويعرف انه جاء من يمينه مع القطع بان الهواء

المتموج لا يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف من اليمنى

اقول ويرد عليه ان هذا جار في الصوت ايضا بان يقال

لو كان ادراك الجهة بسبب ان الصوت يجيء من تلك الجهة

لم يعرف جهة الصوت عند انعطافها كما في ذلك المثال بعينه

فانه كما ينعطف فيه جهة التموج يندفع جهة الصوت ايضا واما

الثالث ففيه ايضا اشكال لان الحرف الواحد ان قام بكل واحد

من اجزاء الهواء لزم ان يسمع السامع الواحد مرارا كثيرة وان

قام بهواء واحد فقط لزم ان لا يسمعه اكثر من واحد واجيب

اولا بانه يقوم بكل واحد من الاجزاء لكن شرط الاستماع

الابتداء في الوصول وبعد ذلك لا يوجد الشرط فلا يوجد

ثم البعيد بذلك الحرف بعينه وبتلك الهوية هذه النسبة
الى ان يصل الى من هو ابعد الجميع ح فاذا تكلم قيل ان يصل
التموج الى البعيد بذلك الحرف بعينه وبذلك الفصل والحد
فيجب ان لا يسمعه القريب لانه بعث مثل الاول وفيه تامل وثانيا
بانه يجوز ان يتكرر الاستماع ولا يحلل الحس بعدم الاحساس
الا زمنه وفيه انه يلزم ان يحس بصوت واحد زمانا كثيرا الحكم
ايض بعدم ذلك الاحساس فانه اذا ضرب احد من مسافة بعيدة
حسه على نحو وجه لا يحس بالصوت الا بعد زمان محسوس
والضارب لا يسمع الصوت في جملة ذلك الزمان وفيه تامل
اوثلث ذلك انه يجب بان الحروف ليس شخصا واحدا يسمعه
كل احد بل كل تموج يحدث شخصا آخر منه ولا يدوم الحروف
بدوام التموج في اي جز كان فاذا وصل تموج الى الصماخ و
وصل الحرف به اليه ينعدم ذلك الحرف وان بقي التموج في
ذلك الجز بعينه تامل فان قلت من اين علم ان الاحساس
بالصوت بوصول الهوا الحامل له الى الصماخ قلت استدل
عليه اولا بانه اذا وضع انبوبة في اذن واحد وتكلم احد في تلك
الانبوبة بحيث لا يخرج الهوا عن فضائها الا الى الانبوبة
فلا يسمع صوته الا ذلك الشخص لا غير فعلم ان الهوا الا الحامل

[...] الصوت [...] من بعيد يضرب الثوب
على الحجر فالضرب وبعده بزمان يسمع الصوت وما ذلك الا لان
الهوا يتحرك في ذلك الزمان وثالثا ان الصوت يميل مع الريح
كما هو المجرب من صوت المؤذن على المنارة عند هبوب الريح
يسمع صوته وان كان قريبا اقول هذه الدلائل استدلالات
من معلول معين الى علة معينة وهو غير تام في البرهان على ما
نص عليه الشيخ لان المعلول المعين يقتضي علة ما لا علة
معينة واما الاشراقيون فلا يعتقدون شيئا من ذلك بل
يقولون الاصوات مثل معلقة قائمة بذواتها لا في جهة ومكان
من جهات هذا العالم والقرع والقلع والتموج اسباب معدة
لان يدرك السامع اياها ويسمى تفصيل مذهبهم في هذا
الامر واشباهه انشاء الله وهذا التموج اذا لاقى جسما صلبا
كالجبل والجدران ينعطف عنه مع حفظ الكيفية التي هي الصوت
وهو الصدا وقد يكتنف الصوت بهيئة بها يمتاز بعض الاصوات
عن بعض غير الحدة والثقل بل امتياز بسبب المخارج التي بسببها
يحصل الحرف وهو عند بعض نفس الصوت وعند بعض آخر
هو الهيئة فقط وعند بعض مجموعهما والحيوان الحرف هو الصوت
المكيف بتلك الكيفية الروضة الرابعة في قوة البصر وكشف
اسفه الحقا عن وجوه خفاياها وفيها مناظر المنظر الاول

النابتتين من غور البطن المقدم من الدماغ عند جوار الز[illegible]
يامن اليسرى وبالعكس حتى يلتقيا ويتحد تجويفهما ثم يفترقان
الى العينين اما بالتقاطع او الانعطاف على شكل مطلي ونحو
الملتقى يسمى مجمع النور وانما جعل العصبان مجوفتين
للاحتياج الى كثرة الروح الحامل للقوة الباصرة بخلاف ساير
الحواس ربع فانها مشروطة عادة بالحدقة الصحيحة المفتوحة
نحو المبصر مع التوجه فتبصر عند تحقق ثمانية شرايط الاول المقابلة
المرئي للرائي حقيقة او حكما ويتمثل رؤية الناظر نفسه
في المراة فان قلت ما المراد بالمقابلة ان اردت بها المواجهة
فيرد انه كثيرا ما يبصر غير المواجه بان يكون على احد الجنبين وان
اردت امرا اخر فبينه قلت المراد بالمقابلة كون المبصر بحيث
يمكن ان يصل بينه وبين البصر بخط مستقيم من غير ان يقطع عضوا
من الاعضاء سوى البصر الثاني عدم البعد المفرط ويختلف
باختلاف الاشخاص الثالث عدم القرب المفرط الرابع
عدم الصغر المفرط لبطلان الابصار بهذه الثلثة الخامس
عدم حجب الجسم الكثيف والمراد به ما يمنع عن رؤية ما وراءه
والسادس كثافة المرئي بوجه والسابع كون المرئي مضيا
لذاته كالشمس او لغيره كوجه الارض الثامن توسط الشفاف

وجهه في المراة مع عدم [illegible]
بان يكون حقيقة او حكما فاذا حصلت هذه الشرائط لزم
الابصار عادة والا فلا وانما قلنا عادة لجواز عدمه مع وجود
الشرايط للاخبار والروايات والاعمال الدالة على جواز خفاء احد من
الناس عن اعين الناظرين مع وجود الشرايط وهذه القوة تدرك
امور الضوء واللون والشكل والسطح والحركة والسكون والوضع
والمقدار وغيرها لكن المبصر بالذات هو الضوء واللون بمعنى ان كلا
منهما يتعلق به الرؤية حقيقة مستقلة واما غيرهما فلا يتعلق بها
رؤية مستقلة بل الرؤية المتعلقة باللون يتعلق بتلك الامور
اقول هذه المقدمة غير مبينة ولا مبنية هو لا نم ان الرؤية المتعلقة
باللون يتعلق بتلك الامور بالعرض بل يختلف الامر كثيرا فانا قد نرى
شبحا من بعيد ونرى مقداره وحركته ووضعه ولا نرى لونه
نعم يختلف رؤية تلك الامور بالشدة والضعف **المطلب الثاني**
في كيفية الابصار الابصار اما بان يكون بخروج شي من البصر
الى المبصر ويلاقيه فيحس به كاحساس اليد بالملموس او
بتكيف آلة البصر عن المبصر وينفعل عنه او لا هذا ولا ذاك
فهنا مذاهب ثلثة الاول مذهب الرياضيين الذاهبين الى ان
الابصار بخروج شعاع مخروطي راسه عند مركز الجليدية اما

بان يكون جسما مصمتا او ذا نبا وجمعا من اجسام [illegible]
مستقيمة الطول فيقال لها الخطوط الشعاعية مجازا اذ لو كانت خطا
حقيقة لما جاز لها ان يتحرك ويخرج من البصر خط واحد اوصل
الى سطح المبصر يتحرك في جميعه بسرعة فيتوهم منه مخروط واحتجوا بان
حجب الشفاف لا يمنع الابصار وحجب الكثيف يمنعه وما ذلك
الا لان الكثيف يمنع عن نفوذ الشعاع دون اللطيف قولـ
انه استدلال من معلول على علة معينة بل من معلول معين على
ما توهم انه يصلح للعلية بعد امكان وجوده وظاهر انه لا يرضى بهذا
الاستدلال عاقل على ما مر وابطل بانه كيف يتصور ان يخرج
من ابصارنا ومن بصر البعوضة جسما يشمل نصف كرة العالم ثم اذا
اطبق الجفن عاد اليها دفعة وكيف لا يشوش هذا الشعاع عند
هبوب الرياح وكيف يرى الاجسام البعيدة من الكواكب
الثابتة وغيرها عند فتح العين من غير تراخي زمان يتحرك فيه
الشعاع هذه المسافة البعيدة وبانه حركة ليست طبيعية لاختلاف
جهاتها ولا قسرية اذ لا قاسر هناك المريده للابصار وان
يمنع انها ليست ارادية فان الشعاع عندهم بمثابة عضو من البدن
يتحرك بالارادة كسائر الاعضاء ويرد عليه انه لو كانت بالارادة
لجاز ان يقف عند حد دون حد فجاز ان يقف حركة الشعاع عند
فلك القمر ولا يرى باقي الكواكب والامر بخلافه وبانه يلزم

عندهم الاول ولو كان الشعاع جسما مصمتا على ما ذهب اليه
بعض منهم لوجب ان يتحرك الهواء الى جوانب آخر لسع الشعاع
بمجرد فتح العين لامتناع التداخل فيلزم ان يكون عند المبصر بوار اصلا
فان وجد رياح هايه كما فتحنا العين او اطبقناه لانه يتحرك
من نصف كرة الهواء في زمان فتح العين او اطباقها فاذا نظرنا
الى قعر نهر او حوض بحيث يخرج حمله الماء مثلا لسع الحوض عام
الشعاع ولو كان الشعاع خطوطا شعاعية يلزم من توجه نظرين
كثيرين الى جهة يكون فيها الماء او الهواء او جسم آخر مثل هذه
المحدودات التي يدل الحس على خلافها فلزوم هذه المفاسد
وامثالها اول بعض كلام الرياضيين بانهم ارادوا انه
اذا قابل البصر المبصر يحدث في سطح المبصر ضوء فقالوا ان
هناك مخروطا كذا وكذا مجازا كما يقالـ في مخروط شعاع الشمس
والقمر الثاني ما ذهب اليه ارسطو ومن تبعه وقال الشيخ في دانشنامه
مذهب ارسطاطاليس انست كه چشم چون اينه است و ديدن چون
چيزى كه اندر اينه تابد بميانجى هوا يا جسمى ديگر شفاف وبدان سبب
كه روشناى بود بدى افتد بس صورت وى اندر چشم افتد و آن
صورت را رطوبتى كه يخ ماند وبدانچه كو پذيرد وتحصيله انه
اذا قابل البصر المبصر المضيء يحصل صورته في الجليدية التي هي رطوبة

في العين بيضا شبيهة . . . .

الابصار لان لكل عين جليدية ينطبع الصورة المبصرة فيها فلو

كفى هذا الانطباع في الابصار لرى الشمس الواحد شيئين بل يجب

ان ينتقل الصورة من الجليدية الى الملتقى اي مجمع النورين ثم

الابصار وكماله انما هو بعد انتقال الصورة من الملتقى الى الحس

المشترك الذي هو من القوى الباطنة وذهبوا ايضا الى ان المدرك

بالذات هو الصورة الحاصلة من المبصر في الجليدية او الملتقى

والامر الخارجي مدرك بالبصر ثانيا وبالعرض وكيفية هذا

الانفعال والتاثر كانفعال الجدار المحاذي لزجاج ملون وقع

عليه شعاع الشمس اذا حدق النظر جانب الشمس ثم غمض عينه فانه

يجد من نفسه كانه ينظر اليها وما ذلك الا لان صورة الشمس

انطبعت في الباصرة ولم تزل عنها فراها كذاتها ولا وكذا اذا

بلغ احد في النظر الى الخضرة ثم نظر الى الالوان اخر لا يراها خالصة

بل مختلطة بالخضرة وما ذلك الا لبقاء صورة الخضرة في الباصرة

ورد بان صورة المرئي باقية في الحس المشترك لا في الباصرة كما

سيجي اجيب بان المقصود اثبات ان الروية لحصول صورة

المرئي في الرائي سواء كانت في بصره او في قوة اخرى اقول ومن

استدلالهم هذا يعلم ان عند اصحاب هذا المذهب المرئي بالذات

انما هو الصورة الحاصلة من المرئي لا نفسه ثم اقول ان

. . . . واحد شيئين كما واه نحو واحد برغمي

تفاوت في الابصار اصلا بل من غمز احول الذا مد طرف عينه اليمنى

الى جانب اليمين او طرف عينه اليسرى الى اليسار يرى ما يراه

واحدا اثنين وكذا اذا وضع الانملة على حاشية العين

وغمزها الى الباطن يرى كل شئ اثنين ويحصل في نظره اثنان

واذا غمض في هذه الحال احدى العينين يرى واحدا من هذين

الاثنين والشاهد هو التجربة فلو كان المبصر هو الامر الخارجي

لما رئي الا واحدا على جميع الاحوال الثالث انه يكثف الهواء

مجاورة البصر بكيفية شعاعية تجاوري المبصر ويدل عليه ان الهوا

يكثف بنور البصر فاذا اجتمعت عدة ابصار وجب ان يزيد

النور وبالجملة يزيد النور بزيادة لان المؤثر في تكثيف الهواء

عندهم انما هو نور البصر وبزيادة المؤثر يجب زيادة التاثير

الشئ كما يزيد الحرارة بزيادة النار ويزيد النور والضياء بزيادة

المصابيح وبزيادة ظهور الشمس من الغيم فيجب ان يكون قوي

البصر اذا كان على جنبه ضعيف البصر يزداد ابصار ضعيف البصر

بسببه واذا اجتمع ضعفاء البصر ناظرين الى شئ واحد يصير كل

منهم قوي البصر واذا تفرقوا كان كل منهما ضعيف ولو قيل ان

كل شعاع يكثف بهذا النور فيرد ان الفلك لا يقبل الاستحالة

فكيف يصح ان يقال انه سبب ...

الشعاع الذى فى عين البقة على استحالة سواد نصف كرة الهواء
او قريبا منه وللبحث مجال قول لا ادرى ما الباعث لهم على
ابداء هذا المذهب السخيف ولم لم يقولوا ان البصر بحيث يدرك
المبصر اذا توجه اليه من دون تكيف الهواء وليس فى ارتكاب تكيف
الهواء بنور البصر دفع اشكال ولا يقتضى عنه عن شبهة فان قلت
هذا السوال يتوجه على كل واحد من ارباب المذاهب الثلاثة
فان لاحدان يقول ان الله تعالى خلق البصر بحيث يدرك الاضواء
والالوان مع تحقق الشرائط المذكورة فى النظر المتقدم وهو
احتمال ظاهر المأخذ فلم لم يكتفوا بهذا الاحتمال وارتكبوا احتمالات
بعيدة احوجتهم الى تمحلات ركيكة الهذا مانع ام عليها باعث
قلت هذا الاحتمال قريب مما اختاره الاشراقيون حيث ذهبوا
الى ان الابصار انما هو باضافة اشراقية بين النفس والمبصر مشروط
بالمقابلة وارتفاع الموانع وهو الذى ارتكز فى اذهان اكثر الناس
على الاجمال لكن اكثر الحكماء لم يتفقوا به وغيرهم من كلاميهم
انهم لما قرروا ان الاحساس انما يكون بوصول المحسوس الى الحاس
ولا وصول بناء على هذا الاحتمال بعيدا عنه ويرد عليه ان الوصول
غير مسلم ولا مبين والظاهر ان سبب عدولهم عنه ان كثيرا
من اهل الانصاف لا يساعد عليه مثل ادراك الشئ الواحد

... سبب تفاوت الابعاد وهو امر شبيه
الحس والسبب فيه على كلا المذهبين اختلاف زاوية مركز الجليدية
الزجاجية وحده فانه اذا قابل المبصر للبصر توهمنا خطين مستقيمين
واصلين من مركز الجليدية وطرفى المبصر فيحصل زاوية البتة
عند مركز الجليدية فكلما كانت تلك الزاوية اعظم يرى المرئى
بها اعظم وكلما كانت اصغر يرى المرئى اصغر ولا يخفى على المتدرب
ان قرب المرئى سبب عظم تلك الزاوية وبعده سبب صغرها
وزيادة القرب يزيد عظمها وزيادة البعد يزيد صغرها فالخطوط
التى هى اضلاع الزوايا موجودة عند الرياضيين موهومة عند
المشائين قال الشارح ان اختلاف الزاوية بقرب المبصر وبعده
وبينهما وعلى مذهبنا يصح كونه سببا لاختلاف لا اختلاف مقداره
عند المبصر لا على مذهب الرياضيين وليكن ا ب ه دائرة الجليدية
ومركزها ه ويخرج من ه خطى ه ح ه ب الى خط ز ح القريب
فيرى ز ح بزاوية ز ه ح وتكيف بسبب ز ح من الجليدية
قوس ب ح فاذا اخرجناه الى ط واخرجنا ط ى مثل ز ح
موازيا له ووصلناه ك يقطع ه ب ح لا محالة لان ز ط ح
متوازيان فليقطعه على ى فيرى ط ك بزاوية ط ه ك وتكيف
بطه من الجليدية قوس ب ى فيرى اصغر لان ما يكيف بسبب

... ما يكيف بسبب ...

فيقدر الكيف يرى المبصر وعلى تلك النسبة واما على مذهب الرياضيين

الذاهبين الى ان الحاس حقيقة اطراف الخطوط الشعاعية المماسة

بسطح المبصر فيجب ايضا ان لا يختلف قدر المبصر بالقرب والبعد

لان الخطوط تماس على الحالين قال الشيخ واما على مذهب من يجعل

المبصر ملموسا بآلة البصر فما معنى هذه الزاوية فظهر ضعفه قيل

ان القائلين بخروج الشعاع يدعون ان صغر المرئي وعظمه تابعان

لعظم الزاوية وصغرها فانه غير مفيد بل هو اعادة دعويهم الذي

ابطلنا الساوت من غير دليل وتوضيح اقول قد ورد الحكماء عن

آخرهم ان تفاوت اقدار المبصرات تفاوت اقدار الزاوية المذكورة

ويتبع تفاوت احديهما تفاوت الاخرى على نسبتهما من غير

اخلال في اتساق النسبة وبنوا عليه علم المناظر وغيره من معظمات

المسائل وفيه شبهة وهو انا اذا اوقبنا جسما صغيرا طوله مثل

طول البصر او ازيد قليلا كالاصبع من البصر بحيث يصل الى

روس شعر الجفن فيرى بزاوية عظيمة جدا ونحجب الجبل العظيم

جدا فزاويته اعظم من زاوية الجبل فيجب ان نرى اعظم مع ان الامر

بخلافه والجواب انه في الرؤية اعظم الا انه يعلم بحكم العقل

انه صغير جدا وروى عظيما بسبب كمال قربه تامل في هذا و

احفظ ينفعك فيما بعد **المنظر الرابع** في سبب رؤية المرئيات

... حقيقة وهذا الحكم امر معلوم بالحس وخلف

في سببه وتفرق اراؤهم الى مذاهب ثلثة الاول مذهب اصحاب الشعاع

حيث ذهبوا الى انه بانعكاس الخطوط الشعاعية وتفصيله انا نعلم

بالتجربة ان الشعاع ينعكس من الجسم الصيقلي كما ينعكس شعاع الشمس

من الماء الى الجدار ومن المراة الى مقابلها فاذا وقع شعاع البصر

على المراة مثلا ينعكس منها الى جسم آخر وضعه من المراة وضع

المراة من البصر على وجه يتساوى زاويتا الشعاع والانعكاس

فاذا قابلت المراة وجه المبصر وكان سهم المخروط الشعاعي

او شعاع آخر عمودا على سطح المراة وجب انعكاس ذلك الخط

العمود من سمته بعينه الى مركز الجليدية اذ لو انعكس الى غيره

لزم تساوي زاوية قائمة مع زاوية حادة وانعكس الخطوط

القريبة منه الى باقي اجزاء الوجه فيرى الوجه واذا كانت المراة

غير مقابلة للمبصر على الوجه المذكور لم ينعكس الشعاع اليه بل

الى جسم آخر من شانه ان يتساوى به الزاويتان المذكورتان

فالمرئي في المراة انما هو الامر الخارجي لكن لما رؤي بالشعاع

الذي روي به المراة يظن انه في المراة وليس موجود في

المراة لما سيجي واذا كان الوجه قريبا من المراة والخطوط

المنعكسة طويلة يظن ان صورة المرئي قريبة من سطح المراة

واذا كان الوجه بعيدا عنها والخطوط المنعكسة طويلة يظن

على ان الرؤية بالشعاع اولى وفيه اشكال لانه ان كان رؤية
بانعكاس الشعاع مع تساوى الزاويتين الشعاعية والانعكاسية
لزم ان لا يختلف صورة المرآة عظما وصغرا بتفاوت قدر
المرآة عظما وصغرا مع تساوى بعدها والتالى باطل فكذا المقدم
بيان اللزوم انه اذا انعكس شعاع من سطح له بعد معين الى
الجبهة اعلاها والى الذقن بزاوية مقدرة معينة وجب ان لا
ينعكس عن هذا السطح شعاع اخر اليهما والا لزم عدم
تساوى زاويتى الشعاع والانعكاس ولنكن لبيانه اب
طول الوجه وا اعلى الجبهة وب اسفل الذقن وع منه مركز
الجليدية وسطح المرآة ف م ويخرج من ع شعاع ع ك الى
م ز وانعكس منه الى اعلى الجبهة وشعاع ع ل منعكس الى
ب اسفل الذقن يقول فلا يمكن ان يخرج من شعاع اخر
الى م ز وينعكس الى ا او ب مع بقاء مساواة الزاويتين
والا فلينعكس شعاع ع ص الى ب فهناك مثلثان مثلث
ع ل ص ومثلث ب ل ص وزاويتا ك ب ع لم متساويتان
لان احديهما شعاعية والاخرى انعكاسية وزاوية ب ل ذ
اعظم من زاوية ب ح ذ لكونها خارجة وداخلة فزاوية
ع ل م ايضا اعظم وهى اصغر من زاوية ع ص م فزاوية ص ز

اصغر

...سطح المرآة سواء كا[ن]
صغيرا او لا لان ينعكس الشعاع الا من نقطة معينة منه على
زاوية معينة فثبت اللزوم واما بطلان التالى فلانا نجد
الانسان وجوهنا فى المرآة الصغيرة اصغر مما نراها فى المرآة العظيمة
فصل ونقول والشيخ رد على الرياضيين فى قولهم هذا بوجوه
الاول انه لا يجب ان شرط الانعكاس من الصقيل اما الصلابة
او الملاسة او شرط الثانى منهما لا سبيل الى الاول لان
الشعاع ينعكس من الماء مع عدم صلابته ولا الى الثانى لان
الماء عندهم ليس املس بل عندهم ان له شعبات كثيرة ومسامات
عديدة ينفذ فيها الشعاع وبه يمكن ان يرى باطنه وانعكاس
الشعاع غير مشروط بشيء منهما يجب ان يحصل الانعكاس
من اجسام صقيلة صغيرة ممتزجة كما فى الزجاج المدقوق و
البلور المسحوق لان شرط انعكاس الشعاع انما هو الصقالة
لا غير لا اتصال لعدم المانع فيهما الصغر لانا نقول الخطوط الشعاعية
دقيقة جدا عندهم فاذا وقع على جسم صغير يكون اصغر من طرف
الخط الشعاعى ينعكس الشعاع منه الى غيره واذا وقع على
جسم اعظم ينعكس مما وقع عليه طرف الخط ولا يدخل الباقى
الجسم فيه وظاهر ان اجزاء الزجاج اعظم من اطراف الخطوط لانه
يمكن ان يرى بعض من سطح جزء دون بعض اخر منه لكنا اذا شاهد

الشعاع قد ينفذ في الماء وقد ينعكس عنه فيجب على رايهم ان
يتفارق هذان الامران بان لا ينعكس الشعاع حين النفوذ
وبالعكس مع ان الامر على خلاف ذلك فان الماء اذا كان
صافيا يرى باطنه وهو بنفوذ الشعاع ويرى الوجه فيه
بانعكاس الشعاع واذا كان كذا لم يتحقق الامران اقول
فان قلت الشعاع لا ينعكس من سطح الماء ومن باطنه بل
ينعكس من قعره وهو الجسم الذي هو صقل بسبب الماء كالقعر
الا انهار فاذا كان صافيا نفذ الشعاع فيه ووصل الى قعره
وانعكس واذا كان لم يصل الى قعره واما ثانيا فلانه يرى
الوجه اقرب من سطح قعره كثيرا اذ بين الثالث انه اذا وقع
الشعاع على المراة وفارقها حتى وصل الى جسم اخر فلا يخ
اما ان يكون مفارقة الشعاع عن المراة يوجب انسلاخ صورة
عن البصر او لا يوجب فان لم يوجب فكيف نا اعرض عنه
الشعاع وفارقه فانه ليس لزوال الرؤية سبب غير مفارقة
الشعاع عندهم وان اوجب فكيف يرى المراة والصورة
معا وان كان القايم على المراة يرى صورة المراة والقطعة
المنعكسة من الشعاع اى صورة المرئي فيجب ان لا يرى المرئي

فالماء

... حالة وايضا فان ال... الواقع
الواقع على زيد والشعاع الواقع على عمرو في قيح واحد من العين
لا يوجب ان يا يختلطين فان قيل يرى معا لان شعاعا واحدا
يؤدي صورتيهما قلنا انهم لم يذهبوا الى ان الابصار بحصول
الصورة للبصر في البصر او لسبب الاختلاط انما دوما
ناويته واحدة من الزوايا الحادثة عند مركز الجليدية بسبب
الخطوط الشعاعية الرابع انه كثيرا ما يرى الاحول الخارج عن المراة
بنفسه ويرى صورته فيها ايضا وهم يقولون ان ذلك بسبب
وقوع شعاعين عليه احدهما شعاع مستقيم والاخر شعاع
منعطف عن المراة ويرد عليه ان وقوع الشعاعين على
المبصر لا يوجبان يرى الشيء الواحد اثنين فانه كلما اجتمعت الاجزاء
الشعاعية كانت الرؤية اصدق وابعد عن الغلط وهم يعترفون
بذلك وايضا لا يمكن ان يلمس شيء واحد شعاعان معا الا شعاعا
اصل ولا شعاع اصل مع شعاع فرع لان الشعاع جسم لقوله
الحركة ويمتنع تداخل الجسمين فان كان للغلط سبب فهو ان
احد الشعاعين وقع عليه وحده والاخر عليه وعلى شيء اخر
هو المراة ويبطل هذا الاحتمال بمراتين متقابلتين يتكرر في
كل منهما الانعكاس ثلث مرات واربع اقول انا
انهم يقولون قلت ان السبب في رؤية الشيء الواحد اثنين هنا

عن المرآة ووجه الدفع ما مر الثاني مذهب أصحاب الانطباع
وتوضيحه أنه كما أن القوة الباصرة بحيث إذا قابلت جسماً ملوناً
مضيئاً ارتسم صورته فيها فكذلك هي بحيث إذا قابلت جسماً صقيلاً
ارتسمت صورتها في الباصرة مع صورة مقابل ذلك الجسم
الصقيل في ذو ترتسم في جزء ارتسم فيه صورة المرآة وشرط الانعكاس
عندهم أيضاً ما مر من كون الجسم المقابل من المرآة مثل مقابلة
للبصر بحيث يتساوى زاويتا الشعاع والانعكاس من الخطوط
الشعاعية الموهومة المفروضة المستقيمة ولا يرد عليهم شيء
من الإيرادات التي أوردها الشيخ عليهم الثالث مذهب سخيف
ضعيف وهو أن الصورة تنطبع في المرآة أبطل أولاً بأنه
يلزم أن لا تنتقل بانتقال الناظرين كما أن الصورة المنطبعة
في الجدار لا تنتقل بانتقالهم وثانياً بأنه يستحيل انطباع صورة
الجبل العظيم في المقدار الصغير من المرآة وثالثاً أن الصورة
لو انطبعت فإما أن تنطبع في ظاهر المرآة أو باطنها لا سبيل
إلى الأول وإلا لزم أن ترى الصورة في سطحها لكن الحس
شاهد بخلافه فإن الصورة ترى غائرة فيها بعيدة عن سطحها
بحسب بعد الناظر عنه ولا إلى الثاني فلأن باطنها كثيف لا يرى

بأن انطباع صورة الوجه في جزء من المرآة مشروط بكون ذلك
الجزء بحيث تنطبع عليه الخطوط الشعاعية المتوهمة الخارجة من
مركز الجليدية فبانتقال الناظرين ينتقل ذلك الشرط في مواضع
الأجزاء كانتقال الظل بانتقال الشخص وكانتقال الضوء بانتقال
السراج والشمس وعن الثاني بأنه يستحيل انطباع العظيم في
الصغير لا انطباع صورته فيه وعن الثالث بأن ذلك من أغلاط
الحس الرابع مذهب أفلاطون ومن سبقه وتبعه من الإشراقيين
حيث أثبتوا عالماً آخر سوى هذا العالم الجسماني الذي هو المحدد
للجهات مع ما فيه من الأجرام الفلكية والأجسام العنصرية وهو
عالم متوسط بينه وبين عالم المجردات العقلية الصرفة المنزهة
عن المقدار والحيز والجهة والشكل فإن أشخاص هذا العالم
صور مثالية وأشباح برزخية مجردة عن الطبائع والمواد
نورانية يسمى ذلك العالم عالم المثال وقالوا إن الصورة
في المرايا وغيرها من الأجسام الصقيلة والصور المتخيلة
وأمثالها صور موجودة قائمة بنفسها إذ لو كانت في الهواء
لم يمكن أن ترى لأن الهواء شفاف لم يمكن أن يرى وكذا ما حل
فيه وليست هي صورتك بعينها بأن ينعكس الشعاع من المرآة
إليك لبطلان القول بالشعاع على ما مر ولا في القوة الباصرة

فانه يتمثل فيها معلقة لا في محل ولا في مكان لها مظاهر كالمرآة
في الصور المرئية المرآتية والخيال في الصور الخيالية ووافقهم
الصوفية في اثبات هذا العالم قال القيصري في شرح الفصوص
اعلم ان العالم المثالي هو عالم روحاني من جوهر نوراني شبيه
بالجوهر الجسماني في كونه محسوسا مقداريا وبالجوهر المجرد العقلي
في كونه نورانيا وليس بجسم مركب مادي ولا جوهر مجرد عقلي
لانه برزخ وحد فاصل بينهما وكل ما هو برزخ بين الشيئين
لا بد وان يكون غيرهما بل له جهتان يشبه بكل منهما ما يناسب
عالمه اللهم الا ان يقال انه جسم نوري في غاية ما يكون من اللطافة
فيكون حدا فاصلا بين الجواهر المجردة اللطيفة وبين الجواهر
الجسمانية المادية الكثيفة وان كان بعض هذه الاجسام الطف
من البعض كالسموات بالنسبة الى غيرها انتهى **المطلب الخامس**
في سبب رؤية الشيء الواحد شيئين انا نشاهد وقوع ذلك
في الاحول وفيمن مد طرف عينه او غمز اصبعه في طرف من
العين فانه يرى كل شيء اثنين فاختلفوا الآراء في تعليله
ولنذكر منها مذهبين الاول لمذهب اصحاب الشعاع فانهم
يقولون انه يخرج من كل عين مخروط شعاعي لرسم فان

ان اختلفا لزم ان يرى بهما جزئين من المرئي لا ان يرى اثنين
واي ملازمة بين تعدد موقع السهمين وبين رؤية الواحد اثنين
وايضا فانا نرى الواحد اثنين في بعض ولا يجري ما ذكروه فيه
الثاني مذهب اصحاب الانطباع ومداره على مقدمة هي ان القوة
الباصرة قائمة بالروح الحيواني المصبوب في العصبتين المجوفتين
النابتتين من مقدم الدماغ المتقاطعتين وعند التقاطع تحدث
التجويفات وهناك مجمع النور فاذا قابل البصر المبصر انطبع
صورته في الجليديتين ولا يكفي ذلك في الابصار والا
لرؤي الشيء الواحد شيئين بل يجب ان يتأدى صورة اخرى
مثل تلك الصورة الى مجمع النور فيحصل الابصار واقول
اذا كان الابصار بالصورة الحاصلة في مجمع النور فاي
حاجة الى ارتكاب انطباع صورة المبصر في الجليدية ومن اين
علم ان الامر في الابصار كذلك واورد ايضا على قولهم والا
لرؤي الشيء الواحد شيئين ان ذلك منقوض بالسامعة فانه
ينطبع فيها الصوت في كل من السامعتين مع عدم تعدد
استماع الصوت اقول الصوت على ما حققنا قائم بكل الهواء
المجاور للبصر وتمام هذا الهواء المتصل متكيف بكيفية الصوت

احساسات بالاذنين كما ان فى الشامة شم ويدرك الكيفية
القايمة بالهوا المتصل بتمامه ويدرك بكل من الزايدتين بتمامه آلة
الشم ولما كان الهوا متصلا واحدا متصفا بالصوت او بالرايحة
لم يتعدد الصوت والرايحة واما الابصار بانطباع الصورة
فى الجليدية فيرى الشى الواحد شيئين وبالجملة الفرق بين
ادراك البصر وادراك السمع بما حققنا امر ظاهر واجيب بوجه
آخر وهو ان الفرق بين الصورتين انا نعلم بالاختيار حال الاحول
ان حضور الصور المتعددة عند الباصرة يستدعى تعدد المرئى
بخلاف السامعة فان اختبار حالها يستدعى ان لا يوثر تعدد
الصور ووحدتها فى وحدة المسموع كما يظهر فى فتح
احدى الاذنين وسد الاخرى فلو كانت فى الجليدية قوة
لوجب تعدد المرئى واللازم منتف فكذا الملزوم فظهر صورة
الاستدلال واندفاع النقض ثم يقول ان هذا الروح
الذى من مجمع النور يودى صورة المرئى الى الحس المشترك
وهناك يتم كمال الابصار فان قلت اذا حصلت فى الملتقى
صورة فى الحس المشترك قوة اخرى يلزم تعدد المرئى كما قلتم
فى الجليدية بعينه اجيب بان تسمية الروح الملتقاى
بالباصرة بواسطة تعدد ابصار المرئى بتعدد الصورة فيه

وما ورا ملتقى العصبتين فان تعدد الشبح المرئى واحد فيهما
لا يوجب تعدد ابصاره اولا لان الحس المشترك انما يدرك
الصورة الحاصلة فى الملتقى فكيف يرى الواحد اثنين بتعدد
صورة الملتقى واى قوة يدركها فان ادركتهما القوة الباصرة
فهناك يتحقق الابصار وليس هناك قوة اخرى يدركهما وانما
اذا لم يكن فى الملتقى ابصار لم يكن فرق بينه وبين الجليديتين وكيف
يرى الواحد فيه اثنين دون الجليديتين والجواب بتخصيص عند
ان يقال ان حال الابصار شى لنا ادراك محتمل لان لك المبصر فيها
ابصار ومحتمل لكن تغلبه قوة الابصار والغالبة يختفى المحتمل
اختفاء ضوء الكواكب فى ضوء الشمس فالابصار بالصورة
الملتقائية والمحتمل بالصورة التى فى الحس المشترك فاذا
غاب المبصر بقى المحتمل ولا يبقى المشاهدة الابصارية بعد
ثم بعد تمهيد هذه المقدمة يقول ان لا ادراك الشى الواحد
شيئين اربعة اسباب السبب الاول انفعال الالة المودية للشبح
الذى فى الجليدية الى ملتقى العصبتين فلا يتادى الشبحان
الى موضع واحد بل ينتهى كل الى جزء آخر من الروح الباصرة
لان خطى السهمين لم ينفذ نفوذا من شانهما ان يتقاطعا

فكانهما شبحان لشيئين ولا يختلف موقع الشبح في الروح
الباصرة يرى الاثنين في الاثنين السبب الثاني حركة الروح
الباصرة التي في الملتقى وتموجه يمينا ويسارا حتى يتقدم مركزها
المرسوم له في الشبح الجحى الجليدى تبين احدا متوجا مضطر
يرتسم فيه الشبح مثل تقاطع المخروطين فينقطع من الشيء الواحد
شبحان ويرى شيئين مفترقين وهذا مثل ارتسام شبح الشمس
في الماء الراكد الساكن مرة واحدة وفي الماء المتموج متكررا السبب
الثالث اضطراب روح الباصرة التي في مقدم وحركته قداما
الى صوب ملتقى العصبتين وخلفا الى الحس المشترك فاذا نظر
في تلك الحالة الى المرئى انطبع شبحه في جزء من الروح الحاصل
في مركزه الذي له وضع مخصوص بالقياس الى ذلك المرئى فاذا
تحرك ذلك الجزء ووقع جزء اخر في موضعه فلا جرم انطبع
شبحه في ذلك الجزء ايضا ولم يزل بعد عن الجزء الاول فيجتمع هناك
صورتان ويرى شيئان ولمثل هذه السبب يرى شيء السريع
الحركة الى جانبين كشيئين لانه مثل ما يحاذ صورته عن حس
المشترك وهو في جانب يراه البصر في جانب آخر فيستوفي ادراكه
في الجانبين معا ومن هذا القبيل رؤية القطرة النازلة خطا
مستقيما والشعلة الجوالة دائرة ونظيره الحركة الدورية لضا

بسرعة لتحرك كزوال الضوء عن اجزاء الكرة المقابلة للكوة التي
تشرق منها الشمس على الكرة اذا دارت الكرة لكن قبل
زوالها عن ذلك الجزء يحصل صورته في الجزء الذي حصل مكانه
فيظن ان المرئى يدور حول نفسه وما ذلك الا لحركة الرائي
السبب الرابع اضطراب يعرض للثقبة العنبية فانها من الطبيعة
العنبية سهلة الحركة الى هيئة يتسع لها الثقبة تارة وتضيق اخرى
تارة الى خارج وتارة الى داخل فان تحرك الى خارج يعرض
للثقبة وثانيا ان تحرك الى داخل يعرض لها تضيق فاذا ضاقت
يرى الشيء اكبر واذا اتسعت يرى اصغر فيرى المرئى ولا غير
المرئى خصوصا اذا تمثلت مثل المحاذاة الاول فيرى اشد وفي
حال ضيق الثقبة يتكاثف الروح البصرى والنور الشعاعى فيرى
اكبر كما يرى الشيء في الماء اعظم وفي حال السعة يلطف
الروح ويتحلحل ويرق فيرى اصغر **المنظر السادس** في اعادة
كيفية الرؤية على ما تقرر عليه راى الطبيعيين ومحصله انه يرد عليه
اشكال وهو انه لا يخلو من ان المبصر بالحقيقة اما ان يكون هو الصورة
الحاصلة في مجمع النور كما ذهب اليه عامة المتقدمين
واما ان يكون هو الامر الخارجي ويكون الصورة التي في الإحصار

وعلى الثاني لا يكون ...

ذهبوا اليه ويعتدوا به في بيان رؤية المرئيات في المرايا والاجسام
الصقيلة وما يجري مجراها وحققه في كيفية رؤية الواحد
اثنين على ما نظهر لمن احكم ما تقدم في المناظر المتقدمين وبالجملة
لا يكون للعدول عن مذهب افلاطون الالهي الى هذا المذهب
وجه وعلى الاول يرد انا نبصر اولا وبالذات امورا عظيمة اعظم
من البصر بكثير بل من نفس الباصرة كالصحارى مع بياناتها ورياضها
واشجارها وحدائقها وانهارها وتلالها ووهادها واغوارها
وكالجبال وغيرها فالقول بانطباعها في الباصرة بل في الجليدية
مستحيل لا يقول به عاقل فضلا عن فاضل وما القولة
الا مثل ما قال الرمال حيث حكم بان ما في اليد شيء صلب ابيض
لم نقبه ثم قال دحي بل هذا ابعد منه كثيرا فان الجليدية
مجمع النور اصغر من الكف بكثير والخيال اعظم من ذلك بالالاف
الوف من اضعاف قال الشيخ في آخر كتاب النفس من الشفاء ان
ينكل مشكل فيقول كيف يرتسم صورة الجبل بل صورة
العالم في الآلة اليسيرة التي تحمل القوة المدركة فنقول له ان
ان الاحاطة بانقسام الجزء الى النهاية تكفي مؤنة هذا التشكيك
فانه كما يرتسم العالم في مرآة صغيرة وفي الحدقة بان تنقسم ما
يرتسم فيها حسب انقسامها اذ الجسم الصغير ينقسم حسب انقسام

المقادير [illegible]
نسبة ما يرتسم فيه هذه الصور بعضها الى بعض في عظم
ما يرتسم وصغر ما يرتسم فيه نسبة الشيئين من خارج في عظمهما
وصغرهما مع مراعاة التشابه في البعد انتهى كلامه محصلة
مع تغيرهما وهو بظاهره لا يدفع الاشكال لان المرئي يرى
على مقدار خاص اولا وبالذات ويمتنع ارتسام هذا المقدار
في الجليدية او الملتوضع فان ارتسمت فيهما صورة صغيرة
مشابهة له فهي اما ان تكون مرئية اولا لا سبيل الى الاول
لانا لا نرى حال ابصارنا الجبل العظيم جبلا صغيرا بسعة
الجليدية ولا نرى صحرا صغيرة كذلك الارض وفي حال ما نرى
الشيء الواحد شيئين نرى شيئين عظيمين لا صغيرين
بسعتها الباصرة وعلى الثاني يكون المبصر هو الامر الخارجي
لا غير وايضا فانا نرى في المرآة الصغيرة صورة وجهنا
اصغر من وجهنا واعظم من البصر فان كان المبصر هو الخارج
فلم لا نرى صغيرا وان كان هو الصورة التي في الجليدية
فهي اصغر من صورة نرى في المرآة بكثير اذا اطلعت على
مواقع الشبه فاحفظها حتى يأتي الله بالفتح ان شاء الله في
بحث القوة الخيالية ومدركاتها فانتظر الروضة الخامسة

في القوى الباطنة و[illegible]

يدرك اما ان يكون جزئيا من حيث الادراك بان يكون الحاصل
عندنا بحيث يمنع عن وقوع الشركة بعين ادراكه واما
ان يكون كليا فالادراك الثاني هو العقل ومبدؤه فيما
انما هو النفس الناطقة المجردة عن المادة المبادئ اليها بلفظ
انا وانت وهو والاول اما ان يكون من شانه ان يدرك
باحدى الحواس الظاهرة كالعداوة والمحبة فادراكه هو الوهم
ومبدا الوهم واما من شانه ذلك فاما ان يكون ادراكه مشروطا
بحضور مادة المدرك في الخارج وهو الاحساس بالحواس
الظاهرة اولا وهو التخيل ومبدا الحس المشترك فلاختلاف
انحاء الادراكات نستدل على اختلاف مباديها واثبت
خمس قوى باطنة الاول الحس المشترك وهو قوة يدرك
صور المحسوسات بالحواس الظاهرة على سبيل التخيل احيانا
وعلى سبيل المعاينة واما الثاني الخيال وهو قوة هي خزانة
للحس المشترك يحفظ مدركاته ليرجع اليها متى شاء الثالث
الوهم وهو قوة مدرك المعاني الجزئية كالعداوة والصداقة
وغيرهما الرابع الحافظة وهي خزانة الوهم كالخيال للحس
المشترك الخامس المتخيلة وهي قوة من شانها تفصيل مدركات
الوهم والحس المشترك وتركيبها كتفصيل الجسم المتصل الى

[illegible] واعلم ان للدماغ
ثلثة البطون ولكل بطن مقدم ومؤخر والروح الحيواني مصبوب
في هذه البطون وتلك القوى قائمة بها على التوزيع فمحل الحس المشترك
مقدم البطن الاوسط ومحل المتخيلة مؤخره ومحل الحافظة
البطن المؤخر وانما علم اختصاص تلك القوى بهذه المحال
لانه علم بالتجربة انه اذا عرض فة لاحدى تلك الآلات
والمواضع اختل ادراك قوة اختصت بها مثلا اذا اختل
مقدم البطن الاول لمرض يختل الابصار وكذا في غيرها
من القوى المذكورة فهذا اجمال لذكر هذه القوى والمطلب
الاول في الحس المشترك واستدل على وجوده بوجوه
الاول انا نحكم بمدركات قوة على مدركات قوة اخرى من
القوى الظاهرة كالحكم بان هذا الاصفر هو هذا الحامض او
هو هذا المشموم وهذا الملموس والحاكم من الشيئين لا بد ان
يحضرهما ليس في النفس لانها انما ان يدرك بنفسها الامور
الكلية ولا في واحد من القوى الظاهرة لانه ليس شيء
في الحواس الظاهرة يدركهما معا فلا بد من قوة اخرى يدركهما
معا كالانهار الى حوض يتشعب تلك الانهار منه ساير المدركات
الظاهرة منها اليه وهي بمنزلة جواسيس واعترض ولا بد الحاكم
لو كانت هذه القوة لتم هذا الدليل وليس كذلك بل الحاكم

الاوستر يحكم بان هذا المبصر هو هذا الملموس من غير
احتياج الى اثبات قوة اخرى وثانيها انه يحكم بين الكليات
والجزئيات ايضا كما يحكم بان زيدا انسان فيجب ان يكون هنا
قوة تدركهما معا ولم يقل به احد وايضا يحكم بين المحسوسات
والموهومات كما يحكم بان هذا العدو هو هذا المبصر فيجب
ان يكون قوة يدركهما معا واجيب بان الحكم على ما اشار
اليه الشيخ على قسمين الاول الحكم المفصل المنطقي الذي
يستدعي صورا متعددة هي اطراف الحكم ومورده والثاني
الحكم الاجمالي وهو انكشاف الاتحاد بين الامرين دفعة
واحدة فانا اذا ابصرنا جدارا ابيض علمنا انه ابيض من غير
ان يلاحظ الجدار منفردا والابيض منفردا ثم يلاحظ النسبة
الحكمية ثم نحكم بالاتحاد فالاطراف في الحكم الاول
المفصل لا يجب ان يكون حاضرة في قوة واحدة واما الحكم
الثاني الاجمالي فيستدعي حضور الاطراف في قوة واحدة
اقول لو ثبت ان الحكم فيما استدل به من الامثلة هو الحكم
الاجمالي تم ما ذكره ولعل الخصم يمنعه الثاني انا ندرك
امورا ادراكا احساسيا لا يساعد عليه القوى الظاهرة منها

عكس ... من

الاجسام متحركا على الاستدارة وليس ذلك لحركة المرئي
بل لحركة الروح الدماغي المدرك له على الاستدارة فيكون
هناك قوة حاسة مدركة لتلك الحركة اولا ويتوهم بها ثانيا
ان للامر الخارجي ايضا حركة ولا يجوز اسناد هذا الادراك
الى الباصرة لان عند اغماض العين يدرك الحركة ولان
القوة البصرية لا يدرك الامور الباطنة ومنها رؤية النقطة
الجوالة دائرة والقطرة النازلة خطا مستقيما وليس ذلك في البصر
لان الباصرة لا يدرك الا المقابل واذا زال الجسم عن مكانه
لا يدركه البصر في ذلك المكان فيجب ان يكون هناك مدركة
اخرى يدرك القطرة في مكانها اولا ويحصل صورتها
فيها ثم اذا حصل في مكان اخر حصل في ذلك صورة اخرى
قبل زوال الصورة الاولى واذا سالت الصور يرى المجموع
خطا مستديرا ومستقيما قال الامام انا نشاهد في القطرة النازلة
خطا مستقيما ومشاهدة المعدوم محال فيجوز ان يكون شكل
الارتسامات في الهواء لوصول النقطة اليه فانه يحدث قبل زوال
الشكل السابق وايضا لم لا يجوز ان يكون الارتسام في البصر
وقوله لان الباصرة لا يدرك الا المقابل ممنوع غير بين ولا مبين
اجاب افضل المحققين عن الاول بان شكل الهواء انما يكون

[illegible]
انفعال الحدقة يلزم الخلاء الاول وعن الثاني بان القوة
البصر ما ليس مقابلا له ولا في حكم المقابل له لا وجود له فسقط
قوله ولو كان المرئي اولا هو الامر الخارجي ثم ما ذكره انما
اما لو نعلوا الابصار بالذات بالصورة المنطبعة في البصر على
ما هو راي المشائين فلا سفسطة في بقاء صورة المرئي في
البصر زمانا لطيفا الستم تقولون ان الحس المشترك لا يحفظ
الصور بل الحافظ للصورة هو الخيال مع انه يحفظها زمانا
لطيفا نرى به الشعلة الجوالة دائرة فليجوز ذلك في البصر
ايضا والجواب ان المرئي هو الصورة المنطبعة التي تنطبع
بسبب مقابلة البصر مع المرئي ونكتفي به والصورة يرى
صورا لا وجود لها في الخارج اصلا دونه كالرؤية الرؤية
البصرية وليس مبدأ الرؤية احدى الحواس الظاهرة لانها
لا تدرك الا الامور الموجودة في الخارج ولانه عند
تعطل الحواس بالنوم او باغماض العين او بالرمد الشديد
يدرك تلك الصور فيجب ان يكون هناك قوة اخرى
تدركها وهي المراد بالحس المشترك ولما لم يكن فرق بين
هذه المشاهدة وبين الابصار علم ان الابصار ايضا انما

... يدل على ابطال الحس
المشترك ان الذوق ادراك المذوقات فلو كان الدماغ
يدرك المذوقات لكان له ذوق وليس كذلك ولو جاز
ان يقال الذائق هو الدماغ يدرك المذوقات لكان له ذوق
لجاز ان يقال هو الكعب والعقب وايضا لو كان الحس المشترك
يدرك المبصرات والبصر يدركها لكل مبصر ابصاران والحق
ان المدرك لجميع المحسوسات والمعقولات حقيقة هو
النفس والقوى آلات في الادراك لا انها مدركات
مستقلة فعلى ما ذكر يلزم ان يكون نحن ندرك المذوقات
بواسطة قوة دماغية يدل التجربة على ان لفساد تلك القوة
بفساد الدماغ ايا ها ولا استبعاد فيه اصلا والابصار غير
كال الابصار بقوتين اليس يبصر لكل بصر فليدرك بالحس المشترك
ايضا بقي شيء هو ان الحس المشترك قوة واحدة عندهم مع
انها تدرك اصناف المحسوسات التي يدركها الحواس
الظاهرة مع انهم استدلوا بتعدد الملموسات على تعدد اللامسة
ويمكن ان يقال ان اختلاف نحو الادراك يدل على اختلاف
القوة المدركة لا اختلاف القوة المدركة لا اختلاف
المدركات والحس المشترك يدرك الجميع على سبيل التخيل فقط
بخلاف قوى الظاهرة اذ لكل منها نحو اخر من الادراك وفيه نظر

ويكون فيه واستدل عليه بان يحفظ صورا ادركناها والحفظ
مغاير للادراك فلا يصدرا عن قوة واحدة والادراك بالحس
المشترك فالحفظ بقوة اصناف المحسوسات مع وحدتها واعلم
الحفظ مسبوق بالقبول فتعدد الحفظ متعدد بالقبول ضرورة اقول
قد بينا لك فيما سبق ان حقيقة القوة ليست الا استعدادا في
عضو مخصوص به تقبل اثرا او يدرك امرا او يظهر عنه اثر فحقيقة
الحس المشترك انما هي حاصل للروح الدماغي بان يدرك صور
المحسوسات ويقبلها بل يدركها النفس الناطقة اياها بواسطة
هذا القبول ويتصور انفكاك استعداد قبول شيء عن استعداد
حفظه بل هو واقع فان الماء والهواء يقبلان الاشكال بنفسها ولا
يحفظانه فقوة القبول غير قوة الحفظ لان الشيء لا ينفك عن نفسه
فاذن المنع الاول والحس المشترك له قوة القبول بالتخييل فاي صورة
وردت عليه قبلها وحفظها فليس له الا اثر واحد واما النقض الثاني
فنقول المراد بالقبول الانفعال من امر خارج باثر حاصل ولا نم
ان الحفظ مسبوق بالقبول فان الفلك يحفظ شكله وليس له
قبول بهذا المعنى فانفك الحفظ عن القبول واما انفكاك
القبول عن الحفظ فذلك كما في الماء والهواء وفيه نظر اذ له
نقول ان الحفظ فيما نحن فيه مسبوق بالقبول والجواب

... ولذا الحافظ حقيقة فلا نزاع
القبول والحفظ فاستدعيا مبدئين هما استعدادان للقبول
والحفظ لانه اذا حفظ امرا اثرا قبله عن امر خارج وجب ان يكون
له قوة للقبول واخرى للحفظ فان قلت يلزم مما ذكرت ان يكون
محل الخيال والحس المشترك واحدا والمشهور خلافه والتجربة تشهد
بتغاير محليهما قلت الظاهر ان محلهما واحد ولا محذور فيه قال
الشيخ في طبيعيات الشفاء الحس المشترك والخيال كانهما قوة
واحدة وكانهما لا يختلفان في الموضوع بل في الصورة وذلك
لانه ليس ان يقبل هو ان يحفظ فصورة المحسوس يحفظها الخيال
وليس له حكم البتة انتهى ولعل الحس المشترك اخص بالمقدم من
محله والخيال بموخره فان قلت الخيال قبل الصورة حفظها
فله اثران قلت القابل هو الروح الدماغي وكذا الحافظ لسبب
القوتين وايضا المراد بالقبول هو الادراك وهو لا يسبق
الحفظ فان قلت لم علم ان الصورة التي يدركها الحس المشترك
محفوظة حتى يستدل بها على ان لنا قوة اخرى يحفظ الصور
قلت قد استدل عليه بانا اذا شاهدنا صورة وذهلنا عنها
ثم شاهدناها مرة اخرى نحكم عليها بانها التي شاهدناها اولا
فيجب ان يكون محفوظة في قوة والا لم يكن لنا هذا الحكم كما لو
صارت منسية اقول لاحد ان يمنع وجوب حفظ الصور

قوله كما لو صارت منسية من ان المنسى بعد ما [illegible] عندهم
كالمذكور غير بين بل الواقع خلافه فانا اذا نسينا شيئا ثم تعلمنا
من احد مثلا نحكم عليه بانه كان معلوما لنا اولا بل الوجه ان
يقال انما يفرق تفرقة بينة بين الذهول والنسيان فان الذهول
لا يزول به التمكن من مشاهدة الصور حتى يتأتى ولا يحوجنا الى
تجشم كسب جديد واما النسيان فيحوجنا في احضار الصورة الى
تجشم كسب جديد فنعلم ان الصورة حال الذهول كانت محفوظة
في خزانة الحس المشترك قد رنا بذلك الحفظ والاخزان على احضارها
متى شئنا وحال النسيان زالت عن الخزانة ايضا فان قلت
اذا كانت الصور منقوشة في الخيال ويدركها الحس المشترك
فلم يذهل عنها تارة ويحضرها اخرى قلت لان الحس المشترك
اذا توجه الى صورة تحرز بتخيلها واذا توجه الى صورة اخرى
ذهل عنها وهو لا يزال مشغولا بالتوجه الى الصور قوله لا
يخفى ان المدرك حقيقة انما هو النفس الناطقة المجردة عليه
انا اعلم انى ابصرت وسمعت وتخيلت وتوهمت وصيغة المتكلم
يراد بها النفس الناطقة فهي مدركة بالة الحواس من غير
ان يكون الحواس مدركة فما اشتهر من اسناد الادراكات
الى القوى والالات فانما هو بالمجاز واسناد الاثر الى الآلة

يقول فالمدرك [illegible] يشاهد
الصور المنطبعة في قوى البدن فانها عند النفس بمثابة لوح
منقوش بانواع النقوش واصناف التصاوير يشاهده النفس
من جهة كل ان الى صورة ونقش وتصوير بهذه الالواح
بالمحسوسات الخارجية فاذا انطبعت صورة في الخيال شاهدها
النفس واحضرت في الخيال لا اذا توجهت النفس الى صورة اخرى
ذهلت عن تلك الصورة كما يقولون في الحس المشترك من
غير فرق ثم لو [illegible] ان يدقق النظر ويخلص هذه الشبهة
ونقول اذا انطبعت صورة في الروح الدماغي الذي هو محل
الخيال وحفظها الخيال وادركها النفس فللروح استعدادان
وكيفيتان مهيئتان لامرين احدهما كون الانطباع فيه بحيث
يدرك النفس به تلك الصورة فانه يجوز ان ينطبع صورة في عضو
من البدن وجزء منه ولا يدركها النفس ولا يشعر بها والحال
في الروح الدماغي المذكور بخلاف ذلك فيحتاج ان يكون قوة مهيئة
لهذا الادراك وهي المراد بالحس المشترك وثانيهما كون ذلك
المحل بحيث تحفظ فيه الصورة ولا يزول عنه بسرعة والقوة
المهيئة لهذا الامر المراد بالخيال فتحصل **المطلب الثالث** في كيفية
الانطباع وكشف قناع الخفاء عن الصور الحسية قال الامام

الذي يدل على بطلان الخيالية [illegible]

ورأى اناسا غير معدودة وعمارات واسواقا وبيوتا وجبالا و

صحارى وبساتين واشجارا وحفظ احوال الجميع بحيث تقدر

على استحضار كل منها متى شاء بلا تجشم كسب جديد فيجب على

قواعدهم حصول تلك الصور التي لا تعد ولا تحصى في القوة

الخيالية فاما ان ينطبع الجميع في محل واحد فيلزم الاختلاط بين

الصور واما ان يختص كل صورة بجزء من محلها فيلزم حلول الصور

العظيمة في اجزاء صغيرة وهو محال بديهة وكيف يقال ان صورة السماء

تنطبع في الجليدية او الخيال وهو اشكال مشهور صعب الدفع

ويفرق به مذاهب الناس على ما سيجيء وهو بعينه الاشكال

الذي اورده الشيخ في الشفاء على ما نقلنا عنه سابقا واجاب عنه

وحاصله انه لا يجب مساواة الصورة لذي الصورة ولا

يقدح ذلك في المساواة بحسب الصورة كما ان الكبير والصغير

من الانسان متساويان في الانسانية ولعله لا يشفي العليل

لانا نتخيل مع ما جبلا عظيما او بلدا وسيعا او صحرا فسيحا

مع العظم والوسعة والفسحة وكل من هذه الامور غائب عنا

فيجب ان تكون تلك الصور موصوفة بهذه المقادير وهي مع هذه المقادير

تمنع انطباعها في محل الخيال انتهى وما قيل من ان النفس تستدل

بالصورة وان كانت اصغر من المرئي على ما عليه المرئي في نفسه

[illegible]

صور وصغيرة اصلا واما ثانيا فلا يتادى ذلك مقدار المرئي بالمشاهدة

لا بالاستدلال واذ ادى الكلام الى هذه المرتبة فتفحص و

الحق ما اقول يجب ان يكون محققا عندك انه ليس متى تساوى

مقدار جسمين عند الحاسة تساوى الجسمان في الواقع فانا نرى

جرم الشمس مقدار طاس او وجه وهي في الواقع بانه وستة

وستون مثلا للارض واكثر واذا قربنا اصبعنا من البصر

وحجب الجبل نراه اعظم من الجبل مع صغره في الواقع ونقول

ايضا انه ليس مقدار صغيرا في نفسه عند الحس وكبيرا بل صغره

وكبره بالنسبة فاذا نسب مقدارا الى ما هو اعظم منه واحسا

ما نرى صغيرا واذا نسب الى ما هو اصغر منه واحسا ما نرى

عظيما فان قامة الانسان عند الجبل العظيم يرى صغيرا جدا

وعند نملة يرى عظيما جدا وبالجملة لا نعلم صغر المقدار وعظمه

الا بالنسبة الى باقي المدركات المقدارية اذا مهد لك هذا فنقول

الحواس الباطنة لا يدرك الا الصور الحاصلة فيها وهي مختلفة

عظما وصغرا على قياس ذوات الصور بحسب الخارج وهي في

انفسها صغيرة بالقياس الى المقادير الخارجية لكن يراها الحاسة

مقدارا لا من الخارج على نحو قربه وبعده قريبا من ادراك الحس

ند بر فيه يهتدى به الى سبيله

ان يقال من قبل المشائين وبعد تأملات ومناقشات منها ان
الروح الحيوانى المصبوب فى الدماغ جوهر رطب بخارى مثل الهوا
فى اللطافة ومتبدل بتبدل الاغذية وتحلل الرطوبات فكيف
يحفظ صورا حسية ومنها انا ندرك بالتخيل وفى المنامات
الوانا واضواء وظلما واصواتا هائلة وروائح وطعوما وغير ذلك
مما يعلم يقينا انها ليست موجودة فى الروح البخارى الحيوانى
كيف وهو لطيف لا يقبل التلون والاضاءة فان قيل تلك
المتخيلات ليست موجودة فى الخارج حتى يرد ما ذكرت بل هى
موجودة فى القوى الدراكة بالوجود الذهنى والظهور الظلى
فيوجد فى القوى صور الالوان وصور الاضواء والحركات لا
انفسها فلا يلزم محذور قلت لاهل الشبهة ان يقولوا انا
نشاهد حال التخيل السواد مثلا بحقيقته السوادية ومع كونه
سوادا لا انه حصل حقيقة اخرى عندنا وكما نشاهد فى الوجود العينى
الاعيان الجسمية وصفاتها ولوازمها كذلك نرى فى المنام والتخيل
تلك الاعيان بعينها من غير فرق فى المشاهدة فتلك الحقائق
المشهودة على وجه شوهدت بحسب وجودها فى القوى ما ورد
فيرد المحذور ومنها ان الصور الحسية اعراض على ما شهد به
تصريحاتهم واشاراتهم ونادى عليه تلويحاتهم وتنبيهاتهم وليست

[illegible]
بالتخيل وفى المنامات احيانا ما قديمة بذاتها متحركة فهى على هذا الوجه
ليست موجودة فى قوانا المدركة وانت ايها الذكى ان اهتديت
بمصابيح ثواقب الافكار واويت منها بقبس لعلك تهتدى الى عالم
المثال هدى وان انكشفت عن جلابيب التقليد ونقاب التعصب
يلوح لك مراسم تلك النشأة كالشمس فى الضحى وعلمت ان الصور
الخيالية وصور المرآة ومكشوفات المنام كلها صور ما هى معلقة
لا فى مكان ولا فى جهة متوسطة بين المجرد والمادى والتعلق التام
والنفس الناطقة المجردة المنزهة عن لوازم الجسمانية بالكلية تدرك
تدرك بالقوى الظاهرة الاجسام الكثيفة التى فى هذا العالم الذى
تحضرنا ونعبر عنه النساك بعالم الحس وبالقوى الباطنة
الصور اللطيفة المثالية والمدرك الحقيقى هو النفس والقوى
الآت بمنزلة المرايا لصور المرآة وهذا العالم المثالى مشتمل على
صور جميع الكائنات من الاشكال والصور المقدارية والاجسام
وما يتعلق بها والحركات والسكنات والاوضاع والهيئات وغير
ذلك معلقة لا فى مكان ومحل قائمة بذاتها وصور هذا العالم مجردة
عن المادة وهى مثل واشباح واشباح هذا العالم مما لا يعد ولا يحصى حتى
ذهب بعضهم الى انه يشتمل على انواع متناهية العدد ولكل نوع اشخاص

غير متناهية وقال بعض م...

حل فيه ابدانا كخلعة ملقاة في يد لا نهاية لها وهذا العالم مما
نشاهده وينظر اليه خاصة النفوس الكاملة وارباب المشاهدة
الباطنية من غير ارتياب شبهة كما قال الشيخ محيي الدين الاعرابي
في الفتوحات المكية صريحا وسيقل عنه ويرى على هذا انه يجب
مدارك ارباب النظر وقواعد المشائين منها ان وجود صور معلقة
مقدارية وان كانت في غاية اللطافة لا في محل غير معقول فانا نعلم
ضرورة ان كل مقدار في محل اقول لعله من ضروريات الوهم ولا نم
ان وجود مقدار لا في محل غير معقول فانه ان اريد بالمحل الموضوع
فهذا المقدار جوهر لا عرض حتى يستدعي محلا وان اريد به المكان
فنقول المشائين السم يقولون ان كل هذا العالم الحس امر ممتد
لا في مكان ولا في جهة بل هو امر معلق فكذا الحال في صور هذا
العالم الذي نحن فيه ومنها انه لو كان المرئي في المرآة صورا
مثالية لكانت مرئية لطافتها لا بكثافتها والحال بخلاف ذلك
اقول تلك الصور ليست جميعها لطيفة مطلقا بل لكل منها
لطافة ما ولو سلم فلعل رؤيتها في المرايا كثيفة لاختلاطها بالكيفيات
الحسية المرآتية بحيث لا يميز الحاسة بينهما اقول ومنها ان
العالم المثالي عندهم بصورة ليست في هذا العالم الحسي وهو
والا لكانت من اشخاص هذا العالم فلا يتحقق عالم آخر الا ان يقال

... اليه يجب وجودها خارج عن هذا
العالم فما بينهما وبين هذا العالم ان كانت فرجة خالية لزم الخلاء
وان كانت مملوءة يكون المجموع عالما واحدا ولم يكن المحدد محددا
للجهات لوجود اجسام خارجة عنه لان المراد بالمحدد ما يحدد
الابعاد الجسمانية وجهات الاشارات الحسية مطلقا ثم اقول
في دفعه بعد ما نزا آمن منع بعض المقدمات ان هذه الصور
التي هي مثل واشباح لا يتعلق بمكان اصلا وليس لها جهة اصلا
فهي اجساد نورية وهي مجردة عن المواد فلا يمكن الحكم عليها بانها
داخلة او خارجة ان اريد بالخروج الخروج المكاني والمباينة
الوضعية وان اريد بالخروج سلب الدخول فنختار انها خارجة
عن هذا العالم لكن ليس خروجها عنه بحيث يكون لهما بين وبعد
ومقابلة فان قلت نعلم بالضرورة ان كل مقدارين يمكن ان
يوصل بينهما بخط مستقيم فيوجد بينهما بعد ما موجود او موهوم
واشخاص هذا العالم امور مقدارية وكذا الاشباح المثالية
مقداريات على زعمكم فيمكن ان يوصل بينهما بخط مستقيم ملزوم
لتحقق بعد بينهما فهذا البعد ان خلا لزم الخلاء وان ملئ لزم ما
لزم قلت لو كان لكل من المقدارين جهة ووضع ومحل لصح
ما ذكرت واما اذا لم يكن لاحدهما محل ومكان ووضع وجهة

اصلا كما فيما نحن فيه
بينهما ممنوع او نقول وصل الخط فرع وجود بينهما واذا لم
يتحقق البعد بينهما اصلا فما كان الوصل وهم فتامل احسن
التامل ومنها انه لو كانت تلك الصور غير متناهية لزم وجود
مقدار غير متناه سواء كانت متلاصقة او لم يكن وهو مع ما مر من
وجوب تناهي الابعاد او لست انما يلزم وجود مقدار غير متناه
لو كانت تلك الاشباح المقدارية متصلا بعضها ببعض او كانت
منفصلة ويوجد بينها ابعاد ويكون لها اوضاع مخصوصة
وادلتين فليس بتخيل وتفكر **المنظر الرابع** في الوهم والحافظة
الوهم قوة مرتبة في مقدم التجويف الاوسط ويدرك المعاني الجزئية
والتحقيق في كل الدماغ على ما صرح به الشيخ لكن الاخص
ما ذكر وهي التي تحكم فينا وفي الحيوانات حكما نحيا غير
مفصل وبهذه القوة يدرك الشاة في الذئب معنى العداوة
ويهرب عنه ويجد الحمل حين التولد معنى المؤانسة والمحبة في
امه فيميل اليها وبيانه ان الالهام الالهي وهو القاء معنى في
الخاطر بدون الكسب اصلا امر فايض على كل المدركات
برحمته الازلية الشاملة لهم كان الطفل حال ولادته معلق
بثدي امه ومثل حال الطفل اذا اقيم فبادر الى السقوط
فيعلق بجدار او انسان او شجر او غيرها كل منهما تقريره والهام

[illegible] تعدى بادراك
حقيقته مثل بوعن ما وزيد وكذلك الامر في ساير الحيوانات
والسبب ان جميع العلوم فايضة من الله تعالى على القوابل بحسب
المناسبة والاستعداد الذي يقتضي ان يفيض مثل هذه العلوم الا
لها مسه ذاتي للاطفال والحيوانات والمناسبات العرضية الكثيرة
المفارقة مما بعد يفيضان العلوم الكلية العقلية واستخراج الصنايع
والافكار الباقية وغيرها واذا ظهر ان لنا هذه الادراكات الجزئية
فيجب فينا قوة تدركها وليس هي النفس لانها لا تدرك الا الكليات
ولا الحس المشترك لانه لا يدرك الا الصور فهناك قوة اخرى
هي الوهم لا يقال الحس المشترك يدرك الصور لانه لا يدرك غيره
فيجوز ان يدركها ويدرك المعاني انضما كما انه يدرك صور جميع المحسوسات
لانا نقول محل الادراك مختلف فان المحل المخالف للتوهم مطلقا
قوتان على ما مر مفصلا نعم يرد ان النفس لا يدرك الصور الجزئية
واما انها لا تدرك المعاني على الوجه الجزئية اصلا فغير بين ولا متين
على انا لا نم انا ندرك تلك المعاني على الوجه الجزئي بل ندرك معنى
كليا متعلقا بامر جزئي مادي لا بد لنفيه من دليل وهذه
القوة الوهمية عندهم تعارض النفس كثيرا على ما مر اليه الاشارة
مرارا وايضا فان الميت اذا انفرد معك في الليل حكم بالتخاف
عنه حكم عقلك لانه جاد والجاد لا يخاف عنه والوهم بما بعده

بالمجاز على ما اشير اليه فلم يكن للوهم حكم بل ليس له ذلك فكيف
مانع في العقل في الحكم وكيف يعارضه قلت النفس لها بنفسها
حكم وبسبب استعمال القوى ومجاورتها حكم وراى وقد يتوافق
وقد يتعارض تدبر واما الحافظة فهي قوة في الموخر من تجاويف الدماغ
تحفظ مدركات الوهم والدليل عليها وانها ما ذكر في الخيال
من غير فرق فاذا انحفظت المعاني في الحافظة شاهدها الوهم حتى
اراد من غير تجشم كسب جديد وان زالت عنها بالنسيان واراد
الوهم احضارها راجع بسبب المتخيلة الى صور الخيالي واستحضر
صورة بها شاهد ذلك المعنى اولا فيفيض ذلك المعنى عليه مرة
اخرى من المبدا الفياض ويحفظه الحافظة وهذا هو التذكر
ويختلف الحفظ قوة وضعفا اما بسبب المزاج الاصلي فان الدماغ
كلما كان ايبس كان احفظ للصور لان اليابس يعسر زوال الشكل
الصورة عنه والفهم فيكون لرطوبة الدماغ فيسرع قبوله الصور
ولذا قيل لا يجتمع الفهم مع الحفظ واما بسبب قلة اشتغال النفس
بالحركات الفكرية وغيرها فانهت الصور والمعاني
بقلة الاشتغال اشد ثباتا ولذا فان حفظ الاطفال ادوم من
حفظ الشبان مع ان مزاجهم ارطب كثيرا من المزاج الشبان

ولما

هي بسبب آفات قد تميل الصور الى باطن الدماغ وتبقى ظاهره خاليا
عنها فلا يدركها الوهم بسرعة واما بسبب ميل النفس الى ذلك
المعنى وشدة تاثرها عنه اما بالفرح كالبشارات واما بالاذى
كالشتم وغيره قال صاحب الاشراق اعلم ان الانسان ربما نسي
شيا تصعب عليه ذكره حتى انه يجتهد جهدا عظيما ويتذكره
ثم ينفق احيانا ان يتذكره فليس الذي تذكره في قوى بدنه ولا
لما غاب عن النور المدبر الذي هي النفس الناطقة بعد السعي البالغ
طلبه اولا [illegible] لعل تلك الصورة تزول عن الحافظة ثم قد تلتفت
النفس الى صور من صور الخيال التي احضرت ذلك المعنى اولا
وتفيض على الوهم مرة اخرى اولان الصورة عادت اولا في الحافظة
ومالت الى باطن الدماغ فلم يجده النفس اولا ثم وجدتها بعينه
لميل الصورة الى ظاهر الدماغ او لغير ذلك من الاسباب معلومة او
مجهولة ثم اقول نعم يرد على المشائين وجه آخر من الايراد غير ما اشرنا
اليه سابقا وسوى ما نفهم من مطاوي ما قدمنا وهو انه لو كان انطباع
الصور الخيالية والمعاني الوهمية في اجزاء الدماغ او الروح الحيواني
المصبوب فيه وشاهدها الخيالية والمعاني الوهمية في اجزاء
الدماغ النفس فيجان تشاهد محال الصور ايضا من الروح او
الدماغ او وضع محالها وجهتها واذ ليس فليس وظاني يعون

هناك وهي بالحقيقة خزانة المعاني الجزئية كما ان العقول العالية
والنفوس الفلكية المجردة خزاين المعقولات على ما يحكى تفصيله
والحق عندي ان النفس لا يدرك تلك المعاني على الوجه الجزئي المانع
عن الشركة فلا احتياج الى اثبات قوة اخرى **المطلع الخامس**
في المتخيلة ويسمى مفكرة وهي قوة من شانها تركيب مدركات الحس المشترك
اي الصور الحسية وتفصيلها كما اذا تخيل انسان له راسان او فرس
راسه كراس الاسد وله جناحان رجلاه وتفصيلها كما اذا تصور انسانا
مفصولا بعض اعضائه عن بعض ومن شان تلك القوة تركيب
المعاني ايضا وتفصيلها والنفس الناطقة بهذه القوة ترتب المعقولات
ترتيبا فكريا وانها تستخرج الصنايع وتستنبط الاراء فان قلت
الفكر يقع غالبا في العلوم الكلية والقضايا العامة المجردة
عن مواد الاجسام والقوى الجسمانية انما يدرك الجزئيات المادية
لا غير فكيف يكون آلة للنفس في الافكار قلت يتصور ذلك
بان تستعملها النفس اولا في الصور الجزئية والمعاني الجزئية وتنتزع
منها بحذف المشخصات المعاني الكلية وبان تحاكي تلك المعقولات
بالجزئيات المدركة بها على انا لانم انه يجب كون آلة الفكر
مدركا للمقدمات الفكرية واجزائها واقول الظاهر على مدرك

...ت البدنية وتحصل
اليها استعداد الادراكات بل نفس القوى المدركة آلات
لها بوجه وكذلك النفس تتكيف بمجاورة البدن والقوى الجسمانية
الجسمية بكيفيات استعدادية هي قوى النفس بالحقيقة فتكتسب
من البصر ومن الحس المشترك قوة مشاهدة الكليات كما تشاهد
البصر الجزئيات الحسية ومن القوة الوهمية قوة الالتفات الى لوازم
مدركاتها والانتقال من المعقول الى معقول آخر ولعلها تكتسب
من القوة المتخيلة قوة شبيهة بها تستعملها في تركيب المدركات
الكلية بالفكر وتفصيل بعضها عن بعض كما تفصل الشيء الى
اجزائه العقلية التي هي جنسه وفصله فان قلت كثرة الفكر
تسخن الدماغ وتذهب برطوباته فلو كان الفكر بقوة عقلية
لما ادى ذلك قلت اللزوم ممنوع فان الكيفيات النفسية لها تاثيرات
في البدن واجزائها كالغضب يحرك الدم والروح الى الخارج والغم
والحزن يحركهما الى داخل وغيره لك الامارات والانفعال ولنذكر
الان حقيقة النوم والمنامات في نكات الاولى اعلم ان النفس
الناطقة الانسانية المجردة عن المواد والجهات سلطان القوى
البدنية وهي آلات لها ومعاونات اياها وظاهر ان القوى الجسمانية
تكل وتضعف بكثرة العمل كما تشاهد ان السيف تكل بكثرة القطع
وكذا السكين والنفس اذا استعملت القوى الظاهرة وكثر الاستعمال

عن فعلها وعطلها النفس فذلك هو النوم وحصول هذا التعطيل
باسترخاء الاعصاب الدماغية المتصلة بالات الادراك الثانية
القوة المتخيلة لا تسكن في النوم واليقظة وهي دائما مشغولة
بالصور وتفصلها وتوجد ما فصلته او ركبته من الصور في الخيال
ويحفظها الخيال فان الخيال من شانه حفظ الصور المختلفة المجردة
عن المادة وجه سواء وردت من خارج او حدثت من داخل بسبب
المتخيلة فانه لما لم يختلف نحو الحفظ فيهما فالخيال يحفظهما البتة
الثالثة ان قوى النفس وعساكرها تشغل بعضها النفس عن التوجه
الى بعض اخر كما يمنع استماع الاصوات عن التخيل والتفكر عن كمال
الرؤية او كمال الاستماع الاصوات عن التخيل وكما يمنع الالم
الشديد البدني الذي هو من توابع اللامسة عن التخيل وعن الاستماع
ايضا وكما ان القوى المحركة تمنع القوى المدركة عن فعلها فان
من يحرك مشي سريعا او يعدو كثيرا ما لا يبصر شيئا او لا يسمع صوتا
الرابعة ان المتخيلة تحاكي عن المعقولات الكلية والمعاني العقلية
المجردة عن لوازم الجسمية من الكم والشكل والوضع والجهة
بصور جسمية مناسبة فانه كلما تعقلنا معنى كليا تخترع له المتخيلة
صورة وهيكلا واما كلما سمعنا اسم شخص تخترع له المتخيلة صورة

... لا المحسوس وكلما
تصوره فهو محسوس وكون شيء مجردا عن المادة غير معقول
الخامسة ان القوى الظاهرة من المدركة والمحركة اذا تعطلت
عن الاستعمال واستراحت عن التعمل لم تشغل المتخيلة عن فعلها
والقوى فعلها ويتجرد الحس المشترك عن الاشتغال بمدركات
القوى الظاهرة والاحساسات المنسوبة اليها متوجها بالكلية الى
مرسومات الخيال والخيال يتلقى من المتخيلة صورا مبدعة مخترعة
حاصلة من تركيب الصور الخيالية وتفصيلها ومن تلبس المعاني
الوهمية بلباس الصور الخيالية فيشاهده الحس المشترك كما يشاهد
بالحس الذي يدرك الصور البصرية ادراكا ابصاريا وصور
الاصوات ادراكا سمعيا وقس عليهما صور الطعوم والروائح
والملموسات وهذا هو حقيقة المنام السادسة اعلم ان صور الحوادث
ما كان وسيكون مرتسمة في الجواهر الروحانية التي هي العقول العاليات
التي يعبر عنها لسان ارباب الشرع بالملكة ومنطبعة في النفوس
الفلكية المجردة عن المواد الجسمانية ولواحقها واتصال النفس
المجردة بها اشد من اتصالها بالقوى الجسمانية والاجسام والالات
البدنية لان مناسبة النفس المجردة بذاتها مع المجردات ذاتية
ومناسبتها مع الماديات عرضية فاذا فرغت عن استعمال
الحواس الظاهرة شاهدت المعقولات المرتسمة في تلك المفارقات

وقد يحليها بصور مناسبة

الصور مع الصور المخزونة في الخيال فيختلط الصور وتشوش
المدركات وتصير المنامات اضغاث احلام هذا محصل ما ذكر في الرؤيا
السابعة الاشراقيون علّلوا التذكر والصور الخيالية ولم يرضوا بالقول
بارتسام الصور في الخيال فكان المنام عندهم مشاهدة النفس
صوراً مثالية موجودة في عالم المثال زاد عليه الشيخ المقتول فانه
قد روى ان صور جميع الكائنات ازلاً وابداً مرتسمة في الافلاك
ومنقوشة في سطوحها فما يقبل منها التصور كالاشكال والمقادير
واشكالها منقوشة وما لا يقبله كالعلوم والروائح مصورة
على وجه آخر كالكتابة حول يتخصص ما يعرض له من ابتداء وجوده
الى انتهائه واذا انخلعت النفس عن الشواغل الخارجية شاهد
ما فيه من النقوش والتصاوير فان بقي اثرها في الذكر فلا يحتاج
الى تعبير وان لم يبق وانتقل النفس منها الى صور اخرى احتاج الى
التعبير وفيه ما فيه **الروضة السادسة** في القوى المحركة والمام
القوى في القوى وفيها مناظر **المنظر الاول** في القوة المحركة وتوابعها
للحيوان قوة شوقية شهوية لجلب المنافع وللوصول الى الملائم
وغضبية لطلب دفع المكروه وهما شعبتان القوة المحركة وهي
قوة باعثة للتحريك وهي منبثة في العضلات تحرك الاعضاء بجذب

ذلك الفعل على الوجه الجزئي اذ الارادة بدون تصور المراد ممتنع
ولو لم يكن التصور جزئياً لزم من وقوع فعل جزئي دون فعل آخر
الترجيح بلا مرجح اقول وفيه نظر اذ لا ينحصر المخصص للفعل في التصور
لجواز ان يتخصص ذلك الفعل من بين الافعال بسبب باقي الاسباب
ان الحركة تتوقف على ميل وآلة ومسافة ومعاوق لها وتصور فيجوز
ان يتصور الحركة في تلك المسافة على وجه كلي لا ان يتصور
حركة مشخصة لا يحتمل الاشتراك اصلا ويريدها فيحدث الحركة على
وجه معين من السرعة والبطؤ وتعين مخصوص لتعين الاسباب الباقية
اياها وبالجملة كما يصدر حركة جزئية معينة عن الطبايع العديمة الشعور
من غير تصور اصلا فضلا عن التصور الجزئي يجوز ان يتخصص الحركة
بسبب الاسباب الخارجة فلتجوز ذلك في الحركة الارادية ايضا وكان
قد مر منا في الفلكيات وجوه الايراد على قولهم هذا ثانيها ملاحظة
ترتب جلب النفع او دفع الضر عليه ثم ثالثها الشوق المتعقب للعلم
بترتب الفايدة اذا او رفع المضرة وهو كيفية باعثة لطلب
الشيء وهو غير الادراك لانا ندرك كثيرا من الاشياء غير الملائمة
مع عدم تحقق الشوق رابعها ارادة ذلك الافعال او العزم ويغاير
الشوق لتحقق الاول بدون الثاني في ارادة ما لا يشتهيه من الادوية

السعه الساعه قاس

مثل اجتناب الزاهد عن المعاصي مع رغبته اليها واورد على هذا
انه يلزم مما ذكر عدم توقف الفعل الاختياري على المبادي الا بعد
ليتحقق الفعلين المذكورين لتشبهها فقيل ان الحكم بان للفعل
مبادي ادبعة بنا على الاغلب ولا يخفى فساده اقول التحقيق
في ذلك ما يشير اليه اشارة حقيقية بعد تمهيد مقدمة هي انا
نعلم وجدانا صادقا ان الارادة لا يتعلق بالضدين فان العزم على
المشي مثلا لا يجتمع مع العزم على السكون ح حتى قال بعض العلما
ان ارادة الشي نفس كراهة ضده وقال بعض اخر ان ارادة الشي
يستلزم كراهة ضده واما الشوق فيجوز ان يتعلق بالضدين بسبب
قوتين وضعيفين فانه يحصل الشوق بسبب القوة النظرية العقلية
الطالبة لاستفاضة العلوم عن المبادي العالية وتوجه النفس
الى التفكر وتشوقها اليه والقوى الشهوانية الطالبة لتحصيل
الشهوات واللذات الجسمانية توجه النفس الى ترك الفكر وتشوقها
الى اضدادها اذا تمهد ذلك نقول يحصل الالتباس في ان الشوق
هل هو الارادة بعينها ام بينهما فرق فسبب الفرق بينهما بان الزاهد
يجتنب عن المحرمات مع الشوق اليها فيوجد الشوق بدون
الارادة وهو ظ وبان الدواء البشع الذي يأكله يتحقق فيه الارادة
بدون الشوق وبان ان الشوق الذي بسببه الارادة تعلق الى

الدواء وشوق الى تركه ويجوز اجتماع الشوقين المتعلقين
بضدين بسبب قوتين ولا يجوز اجتماع ارادتي الضدين فيتحقق
الشوق بدون الارادة اذ لنا في الدواء المذكور شوق الى ترك
شربه مع ارادة شربه وعدم ارادة ترك شربه والبحث هنالك طويل
لا نطول به الكتاب وليكفك ما قلنا **المنظر الثاني** اعلم ان محل
القوى الحيوانية التي مبدأ الحيوة ومبدؤها القلب والنفسانية
التي هي قوى الادراك ومبدؤها الدماغ كلها انما هو الروح
الحيواني الذي هو جسم بخاري لطيف سوا من لطائف الاخلاط
في الجانب الايسر من القلب ويسري بواسطة الشرائين الى باقي
الاعضاء وانما يتولد من الجانب الايسر لان الجانب الايمن
من القلب مشغول بجذب الغذاء من الكبد وانما تفيض القوى الى
ليه لانه للطافته واعتداله يشبه الاجرام السماوية لان الافلاك
خالية عن الاضداد من الكيفيات المزاجية التي هي الحرارة والبرودة
واليبوسة والرطوبة وتوابعها والمعتدل عن تلك الكيفيات
بمنزلة الخالي عنها فلهذه المناسبة يفيض القوى المدركة
وغيرها عليه واورد عليه بان المعتدل الحقيقي لمزاج من
جنس الحرارة والبرودة متوسط بينهما وكان الاجرام السماوية

...غاية من الحرارة

المتوسط بينهما فلو كان المتوسط فيهما مناسبا لها لخلوها عن
الاطراف فكذلك البسايط من النار والماء وغيرهما مشابهة للاجرام
الفلكية المتوسط واورد ايضا على ما قيل ان الروح للطافته يشبه
المجردات ان اللطافة مشتركة بين رقة القوام وبين التجرد
عن المادة والاول صفة الاجسام والثاني صفة المجردات فلا
يثبت المناسبة بينهما واجيب عن الاول بان المتوسط بين
الاضداد بمنزلة الخالي عنها وان اتصف بالتوسط فان الكيفية
المتوسطة لعدم كونها في الغاية في الطرف بمنزلة العدم ولذا يعبر
عن المعتدل بانه لا حار ولا بارد وقد شبه ذلك بعض المحققين
بمركز الدايرة وتفصيله ان الحرارة كلما انتقصت قربت من العدم
وكذا البرودة والتوسط غاية نقصانها اذ لا يتصور مرتبة
اخرى يكون غاية نقصان الطرفين فانه كلما بعد عن المتوسط زاد
في احد الطرفين فالمتوسط كالخالي عنهما لانه في غاية البعد عن
الطرفين كما ان الخالي في غاية البعد والمناسبة المقتضية للمنافاة
في البعد عن الطرفين ورد اولا بان هذا الجواب مقلوب عليه بان
يقال الحار في الغاية بمنزلة الخالي عن الكيفيات وان اتصف بها
ولذا يصح ان يقال له انه لا بارد ولا معتدل وكذا البارد وثانيا
يمنع ان الحرارة الناقصة قريبة من العدم كيف وقد حقق في

ان المتصف بكيفية ضعيفة قليلة الاثار كانه غير موصوف بها
اذا نسب الى الموصوف بالكيفية الشديدة ولوحظا معا مثلا الانسان
الضعيف السواد جدا كانه ليس باسود سيما اذا لوحظ مع الحبشي
فانه يقال انه ابيض بالنسبة اليه ولان الضعيف البياض اذا
نسب الى الرومي يقال انه اسود ولذا يقال في العلوم الادبية ان
الشيء العدم النفع الذي لا يترتب اثر على وجوده شبيه بالمعدوم
فما ذكره من قلب الايراد غير موجه فان الحكم بان النار بمنزلة الخالي
عن الاضداد لا يجري عليه احد بخلاف المتوسط وقوله لذا يصح
ان يقال لا بارد ولا معتدل مغلطة فان الحرارة من الكيفيات
التي نحن فيها وكذا البرودة فالخلو عنها وجه بعيد واما التوسط
فليس كيفية اصلا حتى اذا سلب عن الجسم الاعتدالي والبرد مع غاية
حرارته كان بمنزلة الخالي عن الكيفيات وما ذكره ثانيا يرد عليه
ان النقصان الحاد الضعيف الحرارة بمنزلة غير الحار الا ان تلك
الكيفية في نفسها بمنزلة العدم وبينهما فرق دقيق وما ذكره بقوله
وقد حقق في موضعه الخ غير مرتبط بالمقصود اصلا واما الايراد الثاني
فان الجسم اللطيف الشفاف للطافته وشفافته محجوب
عن الحس كالمجردات لاحتجابها عن الاحساس فالطافة المشتركة

بحسب الاعضا فان لكل قسط منه مزاج ... بحسب ...
موطنه فان الروح الدماغي بارد لان الدماغ بارد ولو كان
حارا وانضمت اليه حرارة الفكر لا شتعل الدماغ فخلق الدماغ
باردا ولذا اختلف في منبع الروح فذهب الحكما الى ان القلب
كما قلنا انه يتولد الروح فيه اولا فينجذب قسط منه الى الكبد و
قسط آخر الى الدماغ والقوى ايضا تفيض عليه هناك الا انه لم يظهر
آثارها الا في تلك الاعضا وذهب عامة الاطبا الى ان كل
عضو مبدا اول الروح يظهر منه افعال ذلك العضو وذهب
جالينوس الى ان مبدا الروح انما هو الدماغ وينتقل منه الى غيره
ورد عليه صاحب التلويحات بان مزاج الروح حار فيجب ان
يكون العضو الذي يتولد منه حارا ايضا كثير الحرارة لافتقار تولده
الى تبخير وتلطيف وهما يفتقران الى حرارة كثيرة والدماغ ليس
حارا فلا يصلح منبعا للروح ونوقش فيه بان مزاج الروح
مختلف حسب اختلاف الاعضا فكما جوزتم ان يكون القلب
منبع الروح مع حرارته ويصير القسط المنجذب منه الى الدماغ
باردا جدا فلم لا يجوز ان يكون منبعه الدماغ ويكون الروح
الذي في منبعه باردا جدا ويصير الروح المنجذب منه الى القلب
حارا جدا اقول لا يشتبه عليك منشا الغلط في هذه المناقشة

لما كان حارا يصلح لا ينجر منه الروح فان الدماغ فلبرودته
لم يصلح له وليس مبنى الجواب على ان الدماغ لما كان باردا
لا يصلح الطرفية للروح حتى يرد ما ذكره **المطرالثالث**
في بقايا مباحث القوى مما سنح لي ولم اجد في كلام احد
اشارة اليه اعلم انا نجد في البدن افعالا لا تنسب الى شيء من
القوى المذكورة منها حركة النفس فانها جذب الهوا الى
داخل ودفعه الى خارج والحكمة فيه ان القلب حار جدا والروح
ايضا حار ولطيف جدا وينضم اليهما الحرارة الغريزية وحرارة الدم
وحرارة الاغذية الحارة والروح اذا استولى عليه الحرارة
يحرقه للطافته وبخاريته واعتداله فاذا لم يرد عليه برد من
خارج مستولى عليه تلك الحرارات يحترق ولم يبق للحيوة الجزو
نظام فالهم الله تعالى على القلب بقوة من شانها ان يجذب الهوا
البارد من خارج ليتروح القلب به ويحفظ الروح عن الاحتراق
ثم هذا الهوا اذا ورد القلب يتسخن ويزول عنه برده الذي
به استراح القلب فالهم الله تعالى بقوة دافعة ايضا من شانها
ان يدفع ذلك الهوا حتى يتمكن من جذب الهوا مرة اخرى
وليت هذه الجاذبة وهذه الدافعة هي الجاذبة والدافعة

القلب وبينك محلها المعدة ولانها بين [illegible]
وبينك فى مجرى الغذاء والماء متعلقين به ومنها حركة النبض
فانها ليست من افعال القوة المحركة المذكورة قيل لانها ما
تتعلق بالتحريكات الاختيارية ولان تحريكها بحسب الفضلات
وارخائها وهذه ليس كذلك بل حركة انقباض وانبساط فهناك
قوة محركة اخرى غير ما ذكر ومنها ادراك الجوع والشبع والعطش
والميل الى النوم او دغدغة المنى عادة ادراك الميل الى الجماع
فظاهر انها لا يدرك بالبصر والشم والذوق والسمع ضرورة ولا
الحس المشترك والخيال فيجب ان يقال باحد اقوال اوسطها انها
يستند الى اللامسة بان يكون لامسة اخرى غير اللامسة المذكورة
فى تلك الاعضاء مخصوصة ولا يخفى بعده كمال البعد ثانيها ان
ان يستند ادراكها الى الوهم وفيه ما فيه وثالثها ان يستند ادراكها
الى النفس الناطقة المجردة عن المادة وبعد ان ادراك جزئى
مثل ادراك باقى القوى فادراك تلك الى القوى دون هذا
الادراك تحكم ورابعها ان يسوى مدركة اخرى غير ما ذكر
بها يدرك هذه المدركات اما فى تلك الاعضاء يتعلق هذا
المدرك بها كقوة ادراك الجوع والشبع فى المعدة وقوة
ادراك لذة الجماع او الميل اليه فى الانثيين عليهما وهو الاوجه عندى

يشير اليه كل واحد بلفظ انا وتفرق مذاهب الناس الى ارجاء
متباعدة واطراف متباينة الاول ان النفس انما هى هذا الهيكل
المحسوس المعبر عنه بالبدن لا غير وهو زعم كثير من المتكلمين الثانى
ان النفس هى القلب اى العضو اللحمانى المخصوص الثالث انها هى
الاعضاء الاصلية المتولدة من المنى السادس انها هى المزاج
السابع انها الروح الحيوانى المذكور سالفا وقريب منه ما قيل
انها جسم لطيف سار فى البدن سريان ماء الورد فى الورد وسريان
ماء الورد وسريان الدهن فى السمسم الثامن انها الماء التاسع
انها النار والحرارة الغريزية العاشر انها النفس الحادى عشر
انها هى البارى تعالى عما يقول الظالمون الثانى عشر انها هى
الاركان الاربعة الثالث عشر انها صورة نوعية قائمة بمادة
البدن متحدة معها وهو مذهب الطبيعيين الرابع عشر انها هى
الجوهر المجرد المبرء بذاته عن مقارنة المادة الجسمانية المبراة عن
صفات الاجسام من الوضع والاين والجهة والشكل والمقدار له
تعلق بهذا البدن المادى الكثيف تعلق التدبير والتصرف مثل
تعلق الملك بالمدينة من جهة وتعلق العاشق بالمعشوق من جهة
اخرى وتعلق البارى تعالى بالعالم من وجه وهو سلطان القوى

عن بقا تعلق ذلك الجوهر المجرد بهذا الهيكل [illegible]
ذلك التعلق وهو مذهب الحكماء الالهيين والعرفا والاكابر
من الصوفية وارباب الكشف واهل الاشراق وعليها استقر راى
المحققين من المتكلمين كالمحقق نصير الدين محمد الطوسى والامام
فخر الدين الرازى والغزالى وغيرهم وبه وردت الاشارات
النفسية النبوية والتنبيهات المصطفوية ويلوح من ايات القرآن
المجيد ايضا ففى هذه الروضة نتعرض لابطال بعض من تلك
المذاهب اجمالا وتفصيلا **المنظر الثانى** فى ان النفس مغايرة
للبدن واعضائه من القلب والدماغ والدم والاركان وغيرها
نمهد لك اولا مقدمة هى انا نعلم انفسنا من غير كسب بل نحضرها
عندنا دايما ولا نعرف عنها اصلا ولسنا نحتاج فى العلم بانفسنا الى
ملاحظة شئ من الامور الخارجية ضرورة ان العلم بالنفس هو الشعور
بمعنى لفظ انا لا غير وهو ضرورى ولانه لو كان علمنا بانفسنا بالكسب
لوجب ان ندرك قبله امورا اخر وبه ندرك انفسنا لكن كل
من علم شيا امكنه ان يعلم انه يعلمه ضرورة فاذا ادركنا قبل العلم بالنفس
شيا فلنا ان نعلم بالنفس انا ندركه وهذا العلم انما يصح بعد العلم
بالنفس ومعنى لفظ انا ولو كان علمنا بانفسنا بافعالنا فاما ان
نعلم الفعل فعلا مطلقا فكيف نعلم به النفس ذا الفعل المطلق

[illegible] العلم [illegible] تحقق بعد علمنا بانفسنا
هف والنازع فى مقدمات هذه الدلايل مكابر لمقتضى عقله
اذا تمهدت هذه المقدمة نقول اذا فرضت نفسك خلقت دفعة
فى هوا طلق ومضى زمان كثير وانت لا تبصر شيا من اعضائك لما لاعماء
عينك او لعدم الضوء او لعمى ولا تلمسها فلم يكن لك فى هذه
الحال العلم بشئ من بدنك واعضائك وتغفل عن الجميع ولا
تغفل عن وجودك ما تعبر عنه بانا فنفسك غير بدنك لان غير
المعلوم والمجهول انه يمكنك ان تذهل عن بدنك وجملة اعضائك
ولا يمكنك ان تذهل عن نفسك قال الشيخ ومن جوز ان يذهل
عن ذاته حتى لا يكون فى هذا الحال بينه وبين الجماد فرق فلا يتعدى
معه هذا البرهان واذا اردت ان تعلم شيا من اعضائك الباطنة
احتجت الى ان تبصرها او تسمع من غيرها او تتفكر فتعلمها بالفكر
وليس نفسك منك بهذه المثابة فان قلت ان اردت ان تلك
الاعضاء لا يعرف قبل الكسب بمفهوم من المفهومات اصلا حتى
مفهوم انا فممنوع وان اردت انها لا تعرف بحقيقتها مثل انها قلب
او دماغ او كبد او غير ذلك فهو ولكن ذلك لا يفيدك لجواز ان يكون
مشعورة بوجه آخر دايما تعبر عنها بهذا الوجه بلفظ انا قلت يمكن
الجواب عنه بان الشئ الواحد لا يمكن ان يعلم ويجهل معا من وجه واحد

اعضا البدن والمط انما هو هذا واما انه ليس معاندا لاجزا بسبب
اصلا فذلك مطلب آخر ومع بعد هذا قال الشيخ في طبيعيات الشفا
الشي من جهة واحدة لا يجوز ان يكون مشعورا به غير مشعور به معا
ثم ليس الامر كذلك فاني انما اعرف ان لي قلبا بالاحساس والتجارب
والسماع لا لاني اعرف اني انا فيكون ذلك العضو ليس بنفس الشي
الذي اشعر به اني انا بالذات بل يكون بالعرض انا ثم قال فان قال
قايل لك انك لا تعرف انه نفس مقولا فاني اعرف دايما المعنى الذي
اسميه النفس ولا اعرف تسميته باسم النفس فاذا فهمت ما اعني باسم
النفس فهمت انه ذلك الشي فان قلت اذا كان النفس مغايرا للبدن
واعضائه فلم لا ينفك ادراك النفس عن ادراك البدن غالبا قلت ذلك
لشدة تعلق النفس بالبدن على ما يجي اشارة ما الى تفصيله لا لان
النفس عين البدن قال الشيخ وليست هذه الاعضا في الحقيقة
لنا الا كالثياب التي صارت لدوام لزومها ايانا كاجزا منا عندنا
واذا تخيلنا انفسنا لم نتخيلها عراة بل تخيلناها ذوات اجسام كاسية
والسبب فيه دوام الملازمة الا انا اعتدنا في الثياب من الطرح والتجريد
ما لم نعتد في بلد مثلا على لباس خاص وشكل خاص فانا نتصوره
في الغالب في ذلك البلد وفي تلك اللباس وبذلك الشكل ولو دايما

هذا

او
ويمكن تنبيه على ان النفس غير البدن بما ذكره من ان الانسان اذا انسلخ
عن جلده يعلم نفسه بمفهوم انا كما علم قبل بعينه مع عدم بقاء البدن
بحاله واستدل صاحب الاشراق على ان النفس مغاير للبدن بان
النفس كما يتعلق بالبدن العنصري المحسوس في عالم الحس يتعلق ايضا
بالابدان البرزخية والهياكل المثالية على ما يعلم ويشاهد
في المنام وبيانه انا نرى انفسنا في المنام ببلاد غير بلدنا وعلى بدن
صغيرا وكبير وغير ذلك مما يعلم قطعا انه ليس البدن العنصري لا
غير فعلم ان النفس مغاير لهذين البدنين نسبته اليهما على السواء قال
في الهياكل وكيف يتوهم هذه الهيئة القدسية جسما وللخلائق اذا
طربت طربا ووجدانا يكاد يترك عالم الاجسام ويطلب عالما لا
تناهي كما يشهد به ارباب الشهود واستدل ايضا على ان النفس
مغاير للبدن واجزائه بان البدن دايما في التحلل والسيلان
بالنمو والذبول وبالسمن والهزال وغيرها والنفس باقية بعينها فان
الشخص الذي كان طفلا صغيرا وانا الذي تولد بعينه من غير تبدل
في وبلا تغير في نفسي واما البدن فليس ذلك البدن لانه زال عنه
اجزا كثيرة وانضم اليه اجزا اخر وحصل من المجموع بدن آخر فهذا
يدل على ان النفس مغايرة لمجمل البدن واما مغايرتها لكل جزء من
اجزائها فلا اذ للخصم ان يقول ان كل جزء منه متبدل لكن الامر لايد

على المصنف ومما ورد

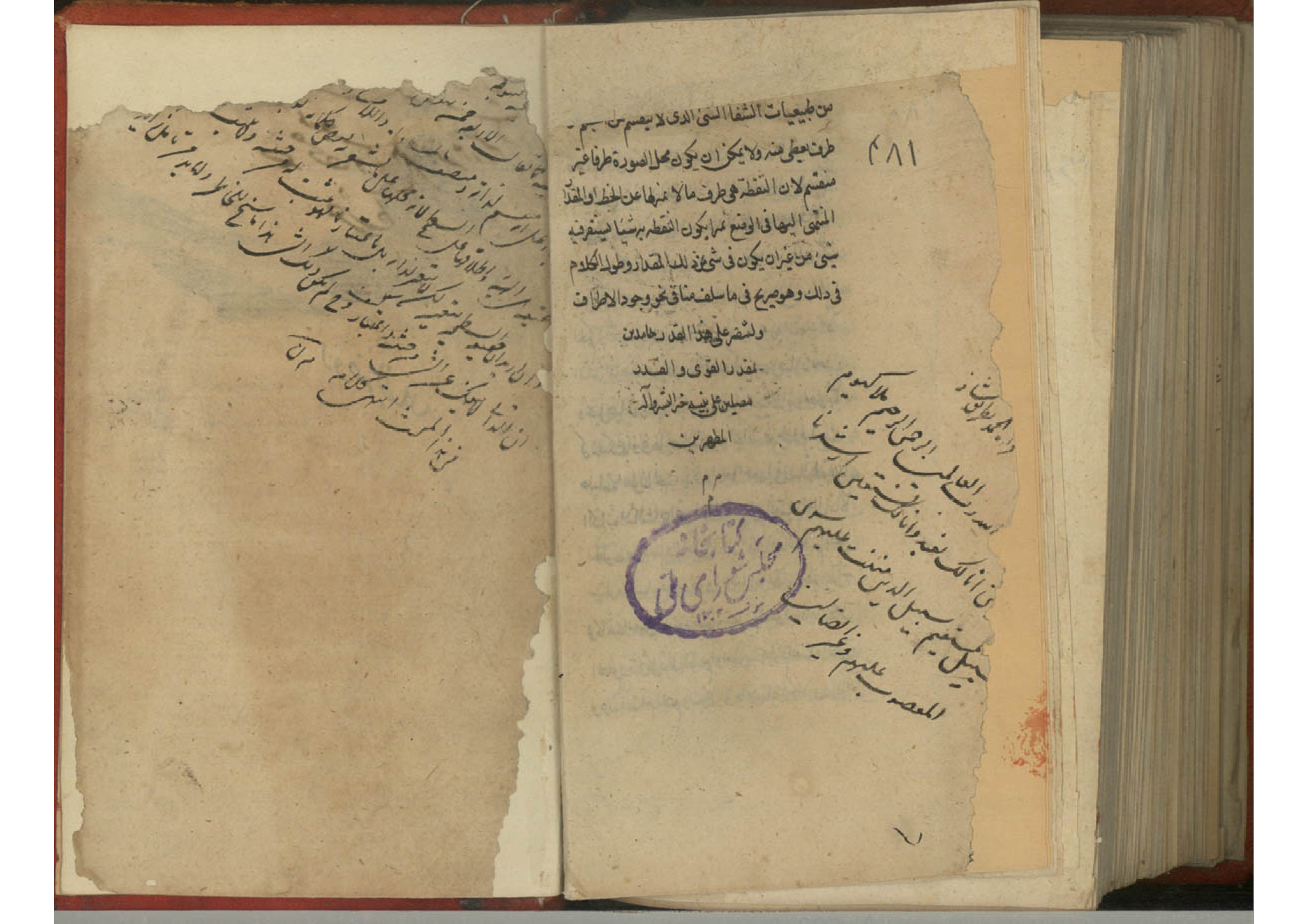
قوله تعـ فخلقنا العلقة مضغة ثم جعلنا المضغة عظاما فكسونا
العظام لحما ثم انشاناه خلقا آخر فتبارك الله احسن الخالقين فانه ظـ
ان الخلق الآخر في الاية ثم يتعلق بالبدن لانه بعد تمام فالمخلوق
بهذا الخلق وهو النفس شئ آخر ومنه قوله تعـ في آدم فاذا سويته
ونفخت فيه من روحي فان التسوية عبارة عن تعديل اجزاء
البدن واتمام خلقه كما نص عليه المفسرون ونفخت فيه من روحي
اشارة الى تعليق النفس به فهي مغايرة البدن ومنه قوله تعـ ولا
تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون
فرحين بما آتاهم الله من فضله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم
فان احكام هذه الاية صريحة في ان المحكوم عليه وهو ارواح
الشهداء مغاير للبدن البتة ومنه قوله تعـ وتزهق انفسهم وهم
كافرون ومنه ما ورد بالتواتر في الاحاديث الكثيرة من مشاهدة
النبي ارواح الانبياء ليلة المعراج في السموات لا مع الابدان
العنصرية ضـ لان الروح لا يتعلق بالبدن بعد سوال القبر وقبل
الحشر على ما يشهد به النصوص النبوية ومنه ما ورد في كلام
امير المؤمنين حجة الله على خلقه علي بن ابي طالب صلوات الله
عليه وهو اكثر من ان يحصى **المطلب الثالث** في شئ من
من الدلائل والامارات الشاهدة على المغايرة بين النفس والبدن

... وجدنا ما نجد في انفسنا صفات نعلم انها
ليست قائمة بذاتها واجزاء ابداننا فانا نعلم انا اتصفنا بكثير
من الاعتقادات الكلية المجردة غير المتعلقة بالجسمانيات
وصورها كاعتقادنا بان السلسلة الوجودية الى موجود
يجب وجوده لذاته وكاعتقادنا بان العالم حادث وان الله
قادر عالم حي مريد وكاعتقادنا بان المحال اجتماع النقيضين
وارتفاعهما مع ان هذا الاعتقاد لما كان صفة لنا يستدعي موصوفا
ولا يتصف به بدنا ولا عضو منه ضـ فان البدن صورة ليس
الا عظم ولحم ودم واعصاب وعروق وامثالها وليس الدم
موصوفا بهذه الاعتقادات ولا عظما ولا لحما ولا عروقا ولا
اعصابا ضـ وكانه لا شك في هذا الحكم عاقل وقس على سائر
الصفات النفسية فانك ومن يليق ان يخاطب بهذا ان فان
المتفكر في المعقولات ليس العظم والدم واللحم والامعاء وكذا الكبد
والمعدة وامثالها بل بوجه آخر انك تعلم نفسك بوجودي لحظة انا
لا غير واني اعلم نفسي بانا من غير ان اعلم نفسي بالغيبة او بالمعاينة
لي ضـ يحكم بها كل ذي فطنة ولا شئ من البدن واجزائه كذلك لان
يتفكر في اعضائك فاروي وجملة وملاحظها يودي لحظة وهذا

متغايرين بان نقول ...

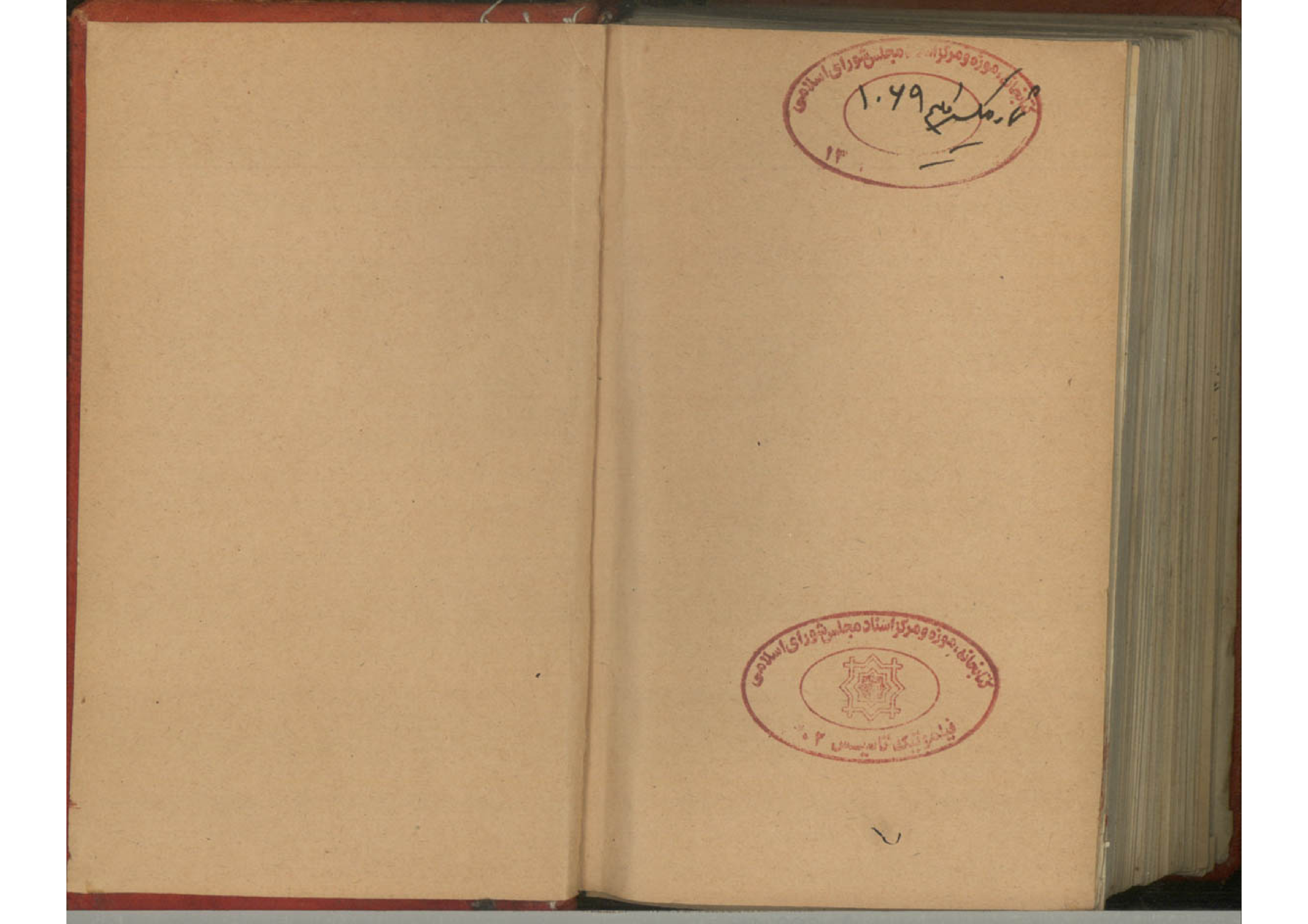
الى غير ذلك من الاحكام والاشارات المنبهة لك على ان النفس
باقية بكل واحد من تلك الاعضاء والاجزاء فلا تدع حسن
التفكر ومن الامارات التي تدل على مغايرة النفس للبدن
ان البدن يذوب ويتحلل مع بقاء نفسه المدركة المتحركة المتفكرة ذات
الشعور وانه لو قطع عضو لم يبق البدن بعينه مع بقاء النفس
بعينها **المنظر الرابع** في ان النفس غير المزاج يدل عليه وجوه الاول
ان النفس مانع المزاج في الحركات فان الصاعد على علو بدنه تقتضيه
الصعود ومزاجه يمنعه لثقله وقد يقتضي المزاج السكون والنفس
الحركة كما في المشي على الارض ولو اوردنا لا نم ان المانع في الثاني
هو المزاج بل المانع هو ثقل الاجزاء الارضية والمائية وليس
هو عين المزاج ولا اجزاءه الثاني ان المزاج متبدل والنفس غير
متبدل اما الاول فلان مزاج الطفل غير مزاج الشاب ومزاج
الشاب غير مزاج الكهل ومزاج الكهل غير مزاج الشيخ واما الثاني
فلاني اعلم اني الذي كنت حال الطفولية وقبل ذلك ولست
اقول ووجه اخر المزاج عرض قائم باجزاء البدن ويتبدل
بالنمو والذبول والسمن والهزال وغيرها فالمزاج ايضا يتبدل
الثالث انه لو كان النفس عين المزاج لم يحصل لنا ادراك اللمس

... مزاجية بها فلنقف ...
المنظر الخامس في ان النفس مجردة عن المادة ويدل عليه
وجوه الاول يتوقف على تمهيد مقدمات الاول انا ندرك المعاني
الكلية التي لا تقارن البتة المادة ولواحقها من الحجم والوضع والشكل
والجهة لانا ندرك معنى الانسان مثلا على وجه يصدق على
الصغير والكبير ويشترك فيه جميع الافراد فالانسان المأخوذ كذلك
ليس له كم خاص ووضع خاص والا لم يصدق على ما ليس له هذا
الحكم والكيف والوضع والشكل فهو امر مجرد عن تلك العوارض
الثاني ان هذا المعنى المجرد الكلي المذكور يحصل فينا اذا تعقلناها
ويحل فينا فهو علم باعتبار حلوله فينا واتصافنا به ومعلوم باعتبار
كونه منكشفا وفي هاتين المقدمتين ابحاث طويلة ومباحث
جليلة لا يطول البحث بذكرها ولعل اجمعها في رسالة الحقيقة بهذا
الكتاب الثالث ان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال اذا كان
الحلول سريانيا وبالعكس مطلقا فان انقسام الجسم المضيء
يستلزم انقسام ضوءه وبالعكس اذا تمهدت هذه نقول
لو كانت النفس الناطقة جسما وحلت الصورة فاما ان تحل
الصورة في كل ذلك الجسم او بعض منه فيلزم انقسام الصورة
لوجوب انقسام الجسم واجزائه الى ما لا نهاية له كما في طوالع الكتاب



من طبيعيات الشفا الشيء الذي لا ينقسم من جسم
طرف لعظم منه ولا يمكن ان يكون محل الصورة طرفا غير
منقسم لان النقطة هي طرف ما لا نهاية لها عن الخط او المقدار
المنتهي اليها في الوضع ثم ان يكون النقطة بها شيئا يتفرقه
شيء من غير ان يكون في شيء غير ذلك المقدار وطول الكلام
في ذلك وهو صريح في ما سلف منا في نحو وجود الاطراف

ولنقتصر على هذا الحد حامدين
لله ذا القوى والقدد
مصلين على نبيه خير البشر وآله
المطهرين


کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی
۱۰۶۹

